SCHWEIZERISCHE BEITRÄGE ZUR ALTERTUMSWISSENSCHAFT

IN VERBINDUNG MIT DENIS VAN BERCHEM
OLOF GIGON WILLY THEILER FRITZ WEHRLI
HERAUSGEGEBEN VON BERNHARD WYSS

HEFT 5

VERLAG FRIEDRICH REINHARDT AG BASEL 1953

KOMMENTAR ZUM ERSTEN BUCH VON XENOPHONS MEMORABILIEN

VON

OLOF GIGON

VERLAG FRIEDRICH REINHARDT AG BASEL 1953

888
Xm O
G 46

Signet des Titelblattes: Schwan, römisches Bronzebeschläg aus Augst

Alle Rechte vorbehalten
Copyright by Friedrich Reinhardt AG., Basel

Druck von Friedrich Reinhardt AG., Basel

Classical
Naville
4.1.54
86217

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1 3
Kapitel 2 25
Kapitel 3 94
Kapitel 4 118
Kapitel 5 146
Kapitel 6 151
Kapitel 7 165

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Texte und Literatur

(in Auswahl)

Xenophon, Opera omnia rec. E. C. Marchant, Oxford 1900 squ.

Platon, Opera rec. I. Burnet, Oxford 1905 squ.

Diogenes Laertius, vitae ed. R. D. Hicks, London 1925.

Die Fragmente der Vorsokratiker v. H. Diels, 6. Aufl. von W. Kranz, Berlin 1952.

Stoicorum veterum fragmenta coll. I. ab Arnim, Leipzig 1921 squ.

H. von Arnim, Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates, Kopenhagen 1923.

H. R. Breitenbach, Historiographische Anschauungsformen Xenophons, Basel 1950.

A. Busse, Xenophons Schutzschrift und Apologie, Rhein. Mus. 1930.

A. Delatte, Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon, Liège 1933.

Th. Deman, Le témoignage d'Aristote sur Socrate, Paris 1942.

S. O. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis, Halle 1909.

H. Dittmar, Aischines von Sphettos, Berlin 1912.

K. von Fritz, Zur Frage der Echtheit der xenophontischen Apologie des Sokrates, Rhein. Mus. 1931.

K. von Fritz, Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion, Rhein. Mus. 1935.

O. Gigon, Studien zu Platons Protagoras in: Phyllobolia für P. Von der Mühll, Basel 1945.

O. Gigon, Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie, Mus. Helv. 1946.

O. Gigon, Xenophons Apologie des Sokrates I., Mus. Helv. 1946.

O. Gigon, Xenophontea, Eranos Rudbergianus 1946.

O. Gigon, Sokrates, Bern 1947.

F. Heinimann, Nomos und Physis, Basel 1945.

R. Hirzel, Polykrates' Anklage und Lysias' Verteidigung des Sokrates, Rhein. Mus. 1887.

W. Jaeger, Paideia Bd. II, Berlin 1944.

K. Joel, Der echte und der xenophontische Sokrates, Berlin 1893 ff.

A. Körte, Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion, Leipzig 1927.

V. de Magalhães-Vilhena, Le problème de Socrate, Paris 1952.

V. de Magalhães-Vilhena, Socrate et la légende Platonicienne, Paris 1952.

H. Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen 1913.

M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, Berlin 1913.

G. Rudberg, Sokrates bei Xenophon, Uppsala 1939.

B. Snell, Das früheste Zeugnis über Sokrates, Philologus 1948.

J. Stenzel, Sokrates in: Pauly-Wissowa, Realencyclopädie 1927.

W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich 1925.

U. von Wilamowitz, Platon, Berlin 1919.

VORBEMERKUNG

Xenophons sokratische Schriften sind in der Forschung der letzten Jahrzehnte erstaunlich vernachlässigt worden. Während die Arbeit an Platon in kaum übersehbarer Fülle weiterschreitet und auch das Verständnis des Aristoteles beinahe jedes Jahr durch neue bedeutende Versuche gefördert wird, findet Xenophon nur dann und wann eine flüchtige Beachtung. Man wird sich kaum täuschen in dem Eindruck, daß um ihn und seine Sokratika eine Atmosphäre der Verlegenheit herrscht. Es ist nicht klar, was man mit ihm anfangen soll. Er scheint so viel zu versprechen und hält so wenig. Er gibt sich als ein Freund des Sokrates, der aus persönlicher Erinnerung berichtet; aber wenn man ihn beim Worte nimmt, so bemerkt man zu seiner peinlichen Verwirrung, daß hinter der sorgfältig geordneten Reihe ehrbarer Erzählungen nichts, aber auch gar nichts von ursprünglicher philosophischer Bewegtheit zu spüren ist. Wenn man dagegen diesem Eindruck folgt und sich zur Annahme gedrängt sieht, daß Xenophon gar nicht beim Worte genommen werden will: daß er also frei erfindet und daß seine Versicherungen ἥκουσα genau so viel oder so wenig bedeuten wie die Beglaubigungen, mit denen Cicero seine philosophischen Schriften versieht, dann kann man wieder an der Feststellung kaum vorbeigehen, daß seine sokratischen Erzählungen keineswegs jene souveräne Geschlossenheit und innere Konsequenz besitzen, wie man sie von freien Erfindungen der Phantasie erwarten dürfte. Sie erscheinen mühsam und bedächtig komponiert. Immer wieder stoßen wir auf Gedankenreihen, die unvollständig zu sein scheinen oder die durch andersartige Einlagen ungebührlich zerdehnt oder zerrissen sind.

Xenophons Sokratika scheinen weder Augenzeugenberichte noch freie Erfindungen des Schriftstellers zu sein. Was sind sie dann?

Auf diese Frage kann mit einiger Sicherheit nur ein Kommentar antworten, der es sich zur Aufgabe macht, dem Kon-

tinuum des Textes Schritt für Schritt nachzugehen und jeden einzelnen Satz auf seinen Gehalt in sich und auf seine Stellung in diesem Kontinuum zu prüfen. Xenophon ist, oberflächlich gesehen, ein außerordentlich leicht zu verstehender Schriftsteller. Hier liegt die Gefahr. Die Forschung wird bei Xenophons Sokratika nur dann weiterkommen, wenn sie sich systematisch dazu zwingt, bei jedem Satze innezuhalten und nach seinem Sinn und seiner Funktion zu fragen.

Diese Aufgabe versucht der vorliegende Kommentar zunächst einmal für das erste Buch der Memorabilien zu leisten. Er konzentriert sich auf diese Aufgabe. Andere Dinge wurden bewußt zurückgestellt. Von Textkritik ist kaum die Rede; auch wenn anerkannt ist, daß wir noch längst keine zureichende Vorstellung von der Textüberlieferung besitzen, so deutet doch alles darauf hin, daß von dieser Seite für unser Problem wesentliche neue Erkenntnisse kaum zu erwarten sind. Ich habe auch darauf verzichtet (so verlockend es immer wieder gewesen wäre), die von Xenophon meist mehr berührten als ausgeführten philosophischen Theoreme geschichtlich einzuordnen. Es wäre reizvoll und wichtig gewesen, in jedem einzelnen Falle den geschichtlichen Ort der von Xenophon aufgegriffenen Dinge in der Entwicklungslinie von der Sophistik über die Sokratik zur hellenistischen Philosophie zu suchen. Und nicht minder wertvoll wäre es gewesen, den Kontrast zwischen dem xenophontischen und dem platonischen Sokratesbild Punkt für Punkt zu verfolgen und auf seine innere Bedeutung hin zu prüfen.

Die maßgebende Literatur zu unserm Texte glaube ich in leidlicher Vollständigkeit zu kennen. Da sie aber meist nur diese oder jene Einzelheit (oft durchaus mit Gewinn) herausgreift und nirgends auch nur von weitem jene Intensität des Kommentierens erstrebt, auf die hier alles ankommt, so habe ich nur dort ausdrücklich zitiert, wo es geboten schien. Die Kenntnis der älteren und auch schon weitgehend veralteten Monographien von Karl Joel, Heinrich Maier und Hans von Arnim ist vorausgesetzt. Von bleibendem Nutzen sind die Materialsammlungen von S. O. Dickerman (Halle 1909) und die leider nur zu knappen Analysen von W. Theiler (Zürich 1925).

Olof Gigon.

KAPITEL 1

§ 1. Der Eingang nennt das Problem, von dem ausgegangen werden soll. Es ist ein θαυμάσιον, und insofern wäre zu erwarten, daß der nachfolgende Text der Erklärung dient, so daß man sich nachher nicht mehr zu wundern braucht. So geht Xenophon selber in Pol. Lak. 1 vor: gegeben ist das Problem, wie das menschenarme Sparta so mächtig hat werden können. Die spartanische Staatsverfassung ist die Antwort, und dann οὐκέτι ἐθαύμαζον. Hier ist das Problem, wie die Athener von den Anklägern haben überzeugt werden können, daß Sokrates des Todes schuldig sei. Es müßten also die Gründe dargelegt werden, die zu dieser Ueberzeugung führen konnten. Das geschieht aber nicht, obschon Xenophon solche Gründe kennt (s. Mus. Helv. 3, 213ff.). Hier soll vielmehr alles angeführt werden, was die Unschuld des Sokrates beweist und das θαυμάσιον nur immer größer erscheinen läßt.

Das Stichwort wird mehrfach wiederholt und verklammert die einzelnen Teile von Xenophons Antwort auf die Anklage untereinander: 1,20; 2,1. In 1, 17 wird es etwas anders gewandt: nicht erstaunlich wäre es gewesen, wenn die Richter falsch beurteilt hätten, was Sokrates im Verborgenen tat. Wahrhaft erstaunlich ist aber ihr Mißgriff bei Dingen, die allgemein bekannt waren.

Der Begriff ἄξιος θανάτου kehrt wieder am Ende von Kap. 2, wo er zusammen mit seinem Gegenbegriff ἄξιος τιμῆς den letzten Abschnitt umklammert: 2,62 und 2,64. Erst so erhält er seinen vollen Sinn.

Den Text der Anklageschrift bietet Xenophon hier und in Apol. 10, ferner Platon Ap. 24 BC und Diog. Laert. 2, 40. Der Wortlaut ist grundsätzlich überall derselbe, vor allem, was die klare Scheidung zweier Anklagepunkte, Einführung neuer Daimonia und Verführung der Jugend, betrifft. Xenophon hält sie auch im nachfolgenden scharf auseinander, während Platon sie in eins verschmilzt und schon darin zeigt, wie gewaltsam er mit dem historischen Tatbestand umgeht.

§ 2. Die zwei Punkte sollen nun nacheinander behandelt werden, der erste in 1, 2—20, der zweite in 2, 1—8.

Die Disposition, die Xenophon für den ersten Teil vorgeschwebt hat, ist offenbar die folgende: zunächst soll dargestellt werden, wie Sokrates sich in der Oeffentlichkeit benahm, dann wie sein Verhalten im Verborgenen war. Was in der Oeffentlichkeit geschah, sondert sich wiederum in Handeln und Reden. Das Handeln endlich ist zweigeteilt, in Opfer und Mantik, das Reden (das ἐν τῷ φανερῷ § 10 nimmt das φανερός und οὐκ ἀφανής von § 2 auf und markiert den neuen Abschnitt) in die Gegenstände, über die Sokrates nicht spricht, und jene, über die er spricht. Gestört ist diese Disposition in § 17–19, und zwar durch das Eindringen der Episode vom Arginusenprozeß. Xenophon wollte sie offensichtlich nicht missen, war aber in Verlegenheit, wo er sie unterbringen sollte, was wir verstehen können; denn sie hat weder mit Religionsfrevel noch mit Jugendverführung direkt etwas zu tun. Also hat er sie hier eingeschoben und hat damit den ganzen Gedankengang verwirrt. Ursprünglich zur Sache gehört nur § 19, mit dem Xenophon sagen wollte: daß Sokrates auch insgeheim nicht gottlos war, wird erwiesen durch seine Auffassung vom Walten der Götter, die auch das Verborgene des Menschen kennen.

Das religiöse Tun wird also zweigeteilt in Opfer und Mantik. Diese Zweiheit kehrt wieder in 4, 2: Aristodemos, mit dem sich Sokrates hier unterhält, ist ein Mensch, der gerade das tut, was Sokrates fälschlich vorgeworfen wird; er opfert nicht und bedient sich nicht der Mantik. Dadurch, daß Sokrates (mindestens der Intention Xenophons nach) Aristodemos bekehrt, wird Kap. 4 gewissermaßen auch zu einer Verteidigung des Sokrates gegen den ersten Anklagepunkt.

Beim Opfern wird abermals pedantisch dasjenige am Hausaltar von demjenigen an den öffentlichen Altären unterschieden. Beiläufig sei angemerkt, daß wir keinen Text besitzen, der den Sokrates in diesem Sinne opfernd zeigt. Als Beleg für die Mantik werden die Aeußerungen des Sokrates über das Daimonion angeführt. διετεθρύλητο soll wohl nicht mehr als das οὐκ ἀφανής variieren. Dagegen wird § 4 zeigen, daß dem Begriff σημαίνειν streng terminologische Bedeutung innewohnt.

Der Gedanke erfährt durch die Einführung des Daimonion

eine unerwartete Komplikation. Das Daimonion kann zunächst gar nicht zur Verteidigung des Sokrates geltend gemacht werden, da es ja vielmehr ein Element der Anklage ist, wenigstens nach der Vermutung des Xenophon (er hat also die Verbindung des Daimonion mit dem ersten Klagepunkt nicht in den ihm vorliegenden Texten gefunden; woraus man, wenn man will, entnehmen kann, daß Xenophon Platon Ap. 31 CD nicht kennt). Damit das Daimonion den Sokrates gültig rechtfertigen kann, muß also zuvor nachgewiesen werden, daß es gegenüber den bekannten Formen der Mantik nichts Neues darstellt. Das geschieht bis § 5.

§ 3/4. An das Stichwort καινόν wird die These angehängt, daß sich Sokrates nicht unterscheidet von denen, die sonst Mantik üben. Vier Typen der Mantik werden unterschieden: Vögel, Stimmen, Zeichen, Opfer. Aufgenommen werden nachher nur die zwei ersten Typen. Daß unter φήμαι zufällige ominöse Aeußerungen begegnender Menschen zu verstehen sind, zeigt Ap. 12, wo ausdrücklich von φήμαι ἀνθρώπων die Rede ist. Ap. 13 treten auch alle vier Typen auf, nur ist θυσίαι durch μάντεις ersetzt. Ob es sich dabei um ein festes Schema von vier mantischen Disziplinen handelt, wissen wir nicht.

Ziemlich umständlich wird nun hervorgehoben, worin zwischen Sokrates und den anderen Menschen das Gemeinsame und das Unterscheidende besteht. Gemeinsam ist die Ueberzeugung, daß die Träger mantischer Aussagen nicht selber ein Wissen haben, sondern nur Werkzeuge der Götter sind, denen sie als Zeichen dienen.

Ein Unterschied besteht darin, daß Sokrates diese Ueberzeugung auch in Worten korrekt ausspricht, was die andern nicht tun. Denn diese reden so, als ob doch jene Träger von sich aus Anweisungen zu geben vermöchten. Sokrates dagegen spricht dem Daimonion ausdrücklich nur ein σημαίνειν zu.

In der Gesinnung stimmt also Sokrates mit den andern Menschen überein, in den Worten ist er sogar noch frömmer als sie. Derselbe Gedankengang liegt in Ap. 13 vor. Das Verhältnis zu unserer Stelle ist höchst merkwürdig. Einerseits spricht Ap. 13 klar aus, was in Mem. nur impliziert ist, daß nämlich Sokrates ἀληθέστερα καὶ ὁσιώτερα redet. Anderseits ist der in Mem. scharf

herausgearbeitete Gegensatz von ὑπολαμβάνουσιν und φασιν in Ap. 13 verwischt.

Sachlich ergibt unsere Stelle, daß das Problem des Daimonion sich auf den Punkt zuspitzt, ob das Daimonion selbst göttlicher Natur, also eine Gottheit sei, die im Sinne der Anklage zu den Göttern der Polis in Konkurrenz trete, oder ob es nur ein Zeichen darstelle, das von denselben Göttern ausgehe wie alle andern Zeichen. Zu σημαίνειν mag angeführt werden, daß Heraklit VS 22 B 93 den Begriff prägnant für die Aeußerungen des delphischen Apollon verwendet.

Von den Leuten sagt Xenophon, sie ließen sich ihren Aeußerungen zufolge durch Vögel und Menschen ἀποτρέπεσθαί τε καὶ προτρέπεσθαι. Dies leitet über zu dem, was nach der Aussage des Sokrates das Daimonion leistet. Das wirkt freilich wie ein Anhang. Sokrates gibt auf Grund der Zeichen des Daimonion Empfehlungen und Warnungen, die zu befolgen denn auch Erfolg bringt. Eine parallele Stelle ist Sy. 4, 48, wo die Frömmigkeit des Hermogenes geschildert wird. Er verfügt natürlich nicht über das Daimonion, aber sein Verhältnis zu den üblichen Formen der Mantik ist genau dasjenige, das Sokrates zum Daimonion hat. Auch er wird belohnt, wenn er den Zeichen gehorcht, bestraft, wenn er es nicht tut. Fraglich ist, ob Xenophon an unserer Stelle bestimmte Erzählungen über das Wirken des Daimonion (Ps.-Plat. Theages!) im Sinne hat.

Nicht weiter zu besprechen ist die Tatsache, daß das Wirken des Daimonion bei Xenophon viel weiter geht als bei Platon. Gegen Xenophon kann man gerade im Hinblick auf Sy. 4, 48 einwenden, daß er bloß konventionelle Formeln verwendet, ohne konkreten Hintergrund. Gegen Platon wiederum kann man bemerken, daß es ihm gewiß nahelag, dem nichtwissenden Sokrates ein bloß negativ wirkendes Daimonion entsprechen zu lassen. Was historisch zutrifft, ist nicht feststellbar.

§ 5. Es folgt ein Beweisgang, der zunächst an die vorangehenden Zeilen anschließt, sachlich aber in eine neue Richtung führt. Formal wirkt er wie das Résumé eines Dialoges. Er beginnt mit dem ὁμολογούμενον: Sokrates kann nicht als blöde oder frech dastehen wollen (die zwei Begriffe sind hier antithetisch; darüber hinaus spielt ἀλαζών in der Sokratik eine gewisse Rolle, sofern es

eigentlich das Gegenstück zu εἴρων ist; vgl. Mem. I, 7). Sokrates wäre beides gewesen, wenn er leichtfertige Voraussagen gewagt hätte. Wenn er also Voraussagen macht, so verläßt er sich darauf, daß sie wahr sind. Hält er sie aber für wahr, so muß er sie auf Gott zurückführen (da nur Gott wahre Voraussagen machen kann). Also glaubt er, daß Götter existieren.

Es fällt sogleich auf, daß Xenophon ganz darauf verzichtet, etwa aus dem in § 4 schon festgestellten Erfolg der Voraussagen auf ihren objektiv göttlichen Charakter zu schließen. Darauf kommt es ihm nicht an. Er will vielmehr ausschließlich den Glauben des Sokrates an das Dasein der Götter nachweisen. Dies überrascht. Sokrates wird gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigt, einen Vorwurf, der in der Anklageschrift nicht nur nicht enthalten, sondern durch ihren Wortlaut geradezu ausgeschlossen ist. In unserm Zusammenhang von § 3 an hat dieser Beweis freilich einen guten Sinn. In § 3/4 war gezeigt, wie das Daimonion durchaus der Gottheit subordiniert ist, die allein das Zuträgliche weiß; das Daimonion ist also selbst nicht Gott. Dazu tritt nun in § 5 als Ergänzung das Umgekehrte, daß der Glaube an das Daimonion als Werkzeug der Gottheit den Glauben an die Existenz der Gottheit selbst in sich schließt. Sokrates ist also in beiden Punkten korrekt: das Daimonion ist nicht Gott, Gott existiert aber gerade, weil das Daimonion existiert.

Die Geschlossenheit der Gedankenfolge ist ausdrücklich hervorzuheben, besonders weil man über den scheinbar so problemlos knappen Text leicht hinwegliest.

§ 5 für sich steht unzweifelhaft Platon Ap. 26 B—28 A nahe. Hier wird dem Ankläger Meletos ohne weiteres die Absicht zugeschoben, Sokrates des Atheismus zu bezichtigen, und zwar, weil er die Lehren des Anaxagoras vertrete; Sokrates bestreitet dies ohne nähere Erläuterung und zeigt dann ausführlich, wer (der Anklageschrift gemäß) an Daimonia glaube, glaube auch an Daimones und damit auch an Götter. Vom eigentlichen Daimonion redet Platon hier nicht, zweifellos mit bestimmter kompositorischer Absicht. Erst 31 CD erfahren wir zu unserm Staunen, daß es in der Anklage mit den καινὰ δαιμόνια gemeint gewesen sei.

Gemeinsam ist beiden Stellen die Voraussetzung, Sokrates werde des Atheismus angeklagt. Gemeinsam ist ferner, daß die Widerlegung der Anklage mit einem Begriff δαιμόνιον, δαιμόνια operiert. Platon faßt freilich den Begriff ganz allgemein, Xenophon speziell. Es ist außerdem schwer zu bestreiten, daß die xenophontische Beweisführung klar, sachlich und überzeugend ist, wogegen Platons Gedankengang trotz den bedeutenden Philosophemen, die in ihm versteckt sind, gekünstelt, um nicht zu sagen spielerisch wirkt. Weitere Konsequenzen aus dieser Tatsache sind hier nicht zu ziehen.

§ 6. Hier beginnt eine theoretische Ausführung über Stellung und Aufgabe der Mantik im allgemeinen. Das Daimonion ist in die Mantik eingeordnet; nun wird berichtet, was Sokrates von der Mantik überhaupt hält. Umrahmt wird das Ganze durch § 6 und den Schluß von § 9, die dem Sinne nach dasselbe meinen. Es wird die Grundregel formuliert: es gibt Dinge, die der Mensch von sich aus leisten kann und leisten soll; was darüber hinausgeht, darüber sollen die Götter durch die Mantik befragt werden. Die negative Ergänzung dazu ist in § 9 am Anfang hineingearbeitet: der Mensch darf weder meinen, daß er alles leisten kann und nichts der Gottheit vorbehalten ist, noch darf er für alles die Gottheit bemühen und die Mantik in Anspruch nehmen für Dinge, die er auch ohne Mantik leisten kann. Mit einem feinen Paradox wird gesagt, wer alles für den Menschen annektiert, würde δαιμονᾶν, also eigentlich vom Daimon besessen sein, und wer alles den Göttern zuschiebt, würde ἀθέμιτα ποιεῖν, was sonst gerade von der Gottlosigkeit gesagt wird.

Das Problem ist, wie sich die beiden Domänen von Mensch und Gott voneinander unterscheiden.

Da verwenden schon die allgemeinen Sätze in § 6 und 9 zwei verschiedene Formeln. In § 9 heißt es einfach: was man lernen kann, soll man lernen, was aber ἄδηλον ist, darüber soll man die Götter befragen. Auch § 6 spricht von den ἄδηλα, präzisiert aber, daß es sich um Dinge handelt, von denen man nicht wisse, wie sie herauskommen; also sind hier nicht etwa unbekannte Tatsachen gemeint, sondern Erfolg und Ergebnis des Geschehens. Diesen ἄδηλα stehen nun sonderbarerweise gegenüber die ἀναγκαῖα, was an sich ja gar kein Gegensatz ist.

Xenophon hat offensichtlich zwei Gegensatzpaare miteinander vermischt. Das eine lautet δῆλα—ἄδηλα, das andere kann man etwa ἀναγκαῖα—περιττά nennen. Das erste Paar bleibt auf der Ebene des Erkennens: das eine kann man lernen und wissen, das andere nicht. Das zweite Paar dagegen steht auf der Ebene des Geschehens und Handelns: ἀναγκαῖα sind (um es vorläufig so zu sagen) die Handgriffe, in denen der Mensch kompetent ist, weil er sie zum Leben braucht; περιττά müssen dann wohl die Resultate seines Handelns sein.

Daß Xenophon in der Tat zwei (genau gesehen drei) Systeme der Abgrenzung von Mensch und Gott nicht sehr klar kombiniert hat, zeigt sich nun aus dem Text, der die allgemeinen Sätze illustriert.

§ 7. Ein erster ziemlich geschlossener Zusammenhang umfaßt § 7/8. Zunächst wird noch allgemein festgestellt, daß zur Führung von Haus und Polis die Mantik nötig sei. Dann wird abgegrenzt, was der Mensch von sich aus leisten kann. Wir erhalten eine Liste der wichtigsten Berufe. Ihr Aufbau ist allerdings gestört. Drei Handwerkskünste stellen eine erste Gruppe dar. Dann kommt ἀνθρώπων ἀρχικός, also die Politik, und dann τῶν τοιούτων ἔργων ἐξεταστικὸς ἢ λογιστικός, eine Stelle, die so, wie sie dasteht, völlig unverständlich ist. Was sollen die τοιαῦτα ἔργα sein? Und was bedeutet das Prüfen und Nachrechnen? Der Text erklärt sich, wenn wir auf § 9 blicken. Hier wird gesagt: was wir mit Zählen, Messen, Wägen nachrechnen können, damit dürfen wir nicht die Götter behelligen. In die Kompetenz des Menschen fällt also, was mathematisch exakt feststellbar ist. Von dieser These wird nachher noch zu reden sein. Sie hat mit § 7/8 nichts zu tun. Xenophon hat aber das Bedürfnis empfunden, die verschiedenen Gedankengänge zu verklammern, und weist mit τῶν τοιούτων—λογιστικόν schon auf § 9 voraus. Scheiden wir dieses Stück aus, so wird die ursprüngliche Ordnung wieder hergestellt. Den drei Handwerkskünsten treten drei Regierungskünste zur Seite, das ἀρχικόν, οἰκονομικόν und στρατηγικόν. Man ist versucht, an die aristotelische Zweiteilung der ποιητικαὶ und der χρηστικαὶ bzw. ἐπιτακτικαὶ ἐπιστῆμαι zu denken. Alle diese Dinge muß man lernen. Aber etwas an ihnen bleibt den Göttern vorbehalten, und zwar das μέγιστον.

Um was es sich da handelt, wird nun in dreimal zwei Beispielen ausgeführt. Wer Haus und Acker bestellt, weiß nicht, wer davon den Nutzen haben wird. Wer in Krieg und Frieden die höchsten Aemter innehat, weiß nicht, ob er davon Nutzen haben wird. Wer sich durch die Ehe mit einer schönen Frau und mächtigen Familien verbindet, weiß nicht, ob er dadurch nicht in Unglück kommt statt in Glück.

Die Formulierung ist dreimal verschieden: ὅστις, dann εἰ συμφέρει, dann negativ εἰ. Den zweimal drei Künsten entsprechen die drei Paare hier nur teilweise. Vor allem das letzte Paar fällt aus dem Rahmen, da es sich ja da nicht um eine Techne handelt, die man beherrschen kann, sondern um ein einfaches menschliches Planen. Im übrigen aber ist der Gedanke durchaus klar und äußerst wichtig. Dem technischen Handeln wird das Wissen vom eigentlichen Sinn und Wert des technischen Handelns gegenübergestellt.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, der Geschichte dieses Gedankens nachzugehen. Angelegt ist er schon in der ältesten griechischen Lebensweisheit: der Mensch kann sich noch so sehr Mühe geben, er weiß doch nicht, wie es herauskommt. Dazu kann man Solon 1, 57 ff. und Theognis 135 ff. zitieren. Anderseits klingt die Warnung: nicht wer gearbeitet hat, wird genießen, sondern ein anderer, deutlich an Orakelwendungen an; ebenso wie auch die εἰ-Formel an sich dem Typ der Orakelfragen entspricht (vgl. etwa Plut. mor. 386 C). Dann wäre Platon anzuführen. Seine Philosophie beruht ja, recht verstanden, auf nichts anderem als auf eben dieser Erkenntnis: auf der einen Seite steht die Masse der technischen Epistemai, auf der anderen die Frage, wie weit das, was bei ihnen herauskomme, ein συμφέρον, ein ἀγαθόν sei. Es genügt hier, an die zwei kurzen, aber grundlegenden Stellen zu erinnern: Laches 195 C und Charmides 164 B. Ganz unserem Xenophontext gemäß wird da gesagt, der Arzt könne zwar eine Krankheit fachmännisch behandeln und heilen; aber ob es für den Kranken gut sei, gesund zu werden, oder nicht, das wisse der Arzt nicht. Die Antwort auf diese Frage erwartet Platon von einer eigenen Episteme des ἀγαθόν. Xenophon erwartet sie von der Mantik. Ist es ein Zufall, daß auch Platon im Laches 195 E f. und im Charmides 173 C ff.

auf die Mantik zu sprechen kommt, ihr aber das Wissen vom Guten, das er meint, ausdrücklich abspricht?

Wir werden zu Mem. I, 3, 1—4 und besonders zu IV, 2 noch von diesem Problemkomplex zu reden haben.

§ 9. Nachdem gewissermaßen positiv gezeigt war, welches die Grenzen sind, hinter denen der Bereich der Götter, also der Mantik, beginnt, wird, wie schon angedeutet, eine negative Ergänzung dazugegeben. Nach der Frage: in welchen Dingen soll sich der Mensch an die Mantik wenden? kommt die Frage: in welchen Dingen darf er sich nicht an die Mantik wenden?

Die Antwort ist aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt. In einem ersten Sinne soll der Mensch ganz einfach den Göttern keine Fragen stellen, die er selbst beantworten kann. Als Beispiel wird angeführt: wenn man einen Wagen lenken oder ein Schiff steuern will, ist es selbstverständlich besser, die Episteme des Wagenlenkers oder des Steuermanns zu besitzen, als sie nicht zu besitzen. Es ist also frevelhaft zu fragen: Soll ich mir (diese) Episteme aneignen oder nicht? Es ist nicht ganz leicht zu sagen, wie sich dies zu § 7/8 verhält. Dort hieß es: die verschiedenen Technai soll der Mensch lernen; wie weit sie συμφέρουσιν, muß die Mantik sagen. Die Negation dazu könnte entweder bedeuten, daß der Mensch alles mit lernbaren Technai bewältigen kann, oder daß er die Götter auch in allen Fragen angehen wird, die unter jene Technai fallen. Unser Text führt die eine Möglichkeit überhaupt nicht näher aus und die andere nicht ganz in der erwarteten Weise. Er ist abstrakter formuliert und stellt die Frage nach der Episteme schlechthin (der Begriff Episteme erscheint erst hier). Auch die Beispiele haben mit denjenigen in § 7/8 nichts zu tun. Gewiß handelt es sich nur um Nuancen, aber ich denke, daß § 9 aus einem etwas anderen Zusammenhang stammen wird als § 7/8. An dieser Stelle haben wir eine Parallele aus der Kyrupädie anzuführen, die eigentümlich zwischen den beiden Texten steht. In I, 6, wo vielfach dasselbe Gedankenmaterial benutzt ist wie in Mem., unterweist Kambyses den jungen Kyros auch in der Frömmigkeit. Und zwar hat Xenophon aus verständlichen Gründen so komponiert, daß ein erstes Stück die Rede des Kambyses eröffnet (§ 2—6), ein zweites die Rede abschließt

(§ 44—46). In beiden Stücken steht die Mantik im Mittelpunkt. Wichtig für uns ist zunächst § 5/6. Unter Berufung auf ein früheres Gespräch wird gesagt, wo es Episteme gebe, da solle man sie lernen. Erst dann habe man das Recht, die Götter um Hilfe zu bitten. Fünf Beispiele werden angeführt: es ist nicht erlaubt, im Reiterkampf, Bogenschießen und Steuern eines Schiffes auf die entsprechende Episteme zu verzichten und einfach die Götter um den Erfolg zu bitten. Die zwei letzten Beispiele gleiten ab (so wie auch oben in § 8 das letzte Beispielpaar aus der Reihe fiel): man kann nicht ohne zu säen um eine gute Ernte bitten und ohne sich selbst zu verteidigen um Rettung in der Schlacht bitten. Da erscheinen also Gedanken, die gewiß auch bei den Griechen altvolkstümlich waren (zu vergleichen ist Diogenes bei DL. 6, 28; ferner Demokrit 68 B 234 sowie Epikur frg. eth. 17 Diano.), während für die drei ersten Beispiele der Begriff der Episteme im Mittelpunkt steht.

Die Art der Beispiele stellt diesen Text in die Nähe von § 9. Die Fragestellung aber weicht ab. Kyr. legt den Akzent darauf, daß man die Götter nicht um Erfolg bitten dürfe, wenn man sich nicht zuvor die entsprechende Episteme angeeignet habe. Mem. erklärt, man dürfe die Götter bei Beginn einer Tätigkeit nicht fragen, ob man sich die entsprechende Episteme aneignen solle oder nicht. Kyr. will zeigen, wie der Handelnde zum Erfolg kommt, und scheint insofern an § 7/8 zu erinnern; das liegt allerdings daran, daß der Text von Kyr. für eine bestimmte dramatische Situation zurechtgemacht ist. Letzten Endes ist er ohne Zweifel eine Variierung desselben Textes, von dem auch unser § 9 stammt.

Gehen wir noch zu Kyr. I, 6, 44—46 über. Kyros wird ermahnt, niemals den mantischen Zeichen zuwiderzuhandeln. Denn die Menschen handeln auf bloßes Meinen hin und haben kein Wissen darüber, woher ihnen die ἀγαθά kommen. Das wird abermals an fünf Beispielen illustriert: im Krieg wird man von denen vernichtet, die man zu vernichten hoffte, im Frieden von denen geschädigt, die man gerade gefördert hatte; oder man schädigt selbst jene, die gerade nützlich gewesen wären, wenn man sie gefördert hätte. Manche streben nach immer mehr Macht und verlieren darüber alles; andere suchen den Reichtum

und gehen durch ihn zugrunde (auch da weichen die zwei letzten Beispiele von den vorhergehenden ab; vgl. Mem. IV, 2, 31 ff.).

Diese Beispiele haben nun vollends nichts mit Episteme zu tun. Am nächsten verwandt sind sie dem letzten Paar in Mem. § 8. Sie werden wie dieses schon längst in vorphilosophischer Reflexion vorgekommen sein. Aber sie sind Vorstufen zu dem, was im übrigen bei Xenophon und Platon gemeint ist: den wahren Erfolg des Tuns sieht nur ein besonderes Wissen, das göttlicher oder nahezu göttlicher Natur ist.

Aus den Beispielen ergibt sich für Kambyses, daß das Wissen des Menschen vom Guten nicht mehr ist als das zufällige Treffen eines Loses. Die Götter freilich wissen alles und übersehen den Erfolg von allem und geben ihre Zeichen, freilich nicht allen Menschen, sondern nur jenen, denen sie wohlwollen. Diese letzte Einschränkung ist bezeichnend. Sie erklärt und ergänzt das, was auch in Mem. § 9 mit dem Satz οἷς ἂν ὦσιν ἥκειν gemeint ist.

§ 9 gibt aber noch eine zweite Antwort auf die Frage, in welchen Dingen sich der Mensch nicht an die Götter wenden dürfe.

Alles, was der Mensch durch Zählen, Messen und Wägen feststellen kann, ist seine eigene Sache. Daß Xenophon schon in § 7 auf diesen Punkt vorausgedeutet hat, erwähnten wir bereits.

Trotz ihrer Kürze ist die Stelle von größter Bedeutung. Wenn wir ihren Inhalt allgemein formulieren, so besagt sie, daß die mathematische Erkenntnisweise die dem Menschen eigentümliche Domäne sei. Was das heißt, zeigt sich am ehesten an Platons Euthyphron 7 B—D. Gefragt wird, welches die Dinge seien, über die sich Götter und Menschen nicht einigen könnten. Offenbar sind es nicht jene, die man zählen, messen und wägen kann. Denn da braucht man bloß die Probe zu machen und kommt sofort zu einem eindeutigen Ergebnis. Gegenstand allen Streits ist also nicht dies, sondern Gerecht und Ungerecht, Gut und Schlecht. Es sind die ethischen Fragen, die sich mathematisch exakter Antwort entziehen; ja man wird im Sinne Xenophons und zunächst auch Platons noch weiter gehen: die sich überhaupt einer Antwort auf der Ebene des Menschen entziehen.

Daß hier ein anderes Problem auftritt als vorhin, braucht nicht lange ausgeführt zu werden. Vorhin war gesagt, daß der

Erfolg des Tuns unbekannt sei und darum bei den Göttern stehe. Nun wird (mindestens implicite) erklärt, die ethischen Werte blieben unsicher, weil sie sich nicht auf mathematischem Wege eindeutig fixieren ließen.

Xenophon hat sich allerdings nicht weiter mit dieser Frage befaßt. Denn etwa die Lehre von der Ambivalenz der Gerechtigkeit, die er in Mem. II, 2, 2 und IV, 2, 14 ff. übernimmt (vgl. III, 8, 1—3), hat nichts damit zu tun. Für Platon dagegen erwächst organisch daraus die Forderung, auch die Ethik der Mathematik zu unterwerfen und sie damit zu einer dem Menschen zugänglichen Episteme zu machen.

Nebenbei sei noch darauf hingewiesen, wie Xenophon in diesem ganzen Abschnitt das Verhältnis der Götter zu den Menschen darstellt. Die Götter haben den Menschen das Eine zu lernen gewährt (ἔδωκαν), das Andere sich selbst vorbehalten. Auf diese Weise werden schon die teleologischen Anschauungen, besonders von Kap. I, 4, vorbereitet.

Obschon endlich in § 6–9 nicht mehr vom Daimonion die Rede gewesen war, schließt Xenophon das Ganze doch mit dem Begriff σημαίνειν, der zunächst die besondere Wirkungsweise des Daimonion charakterisiert hatte.

Der ganze Text über das religiöse Handeln des Sokrates erweist sich als wohlgegliedert. Von vornherein wird in Opfer und Mantik aufgeteilt. Das Stück über die Mantik ist wiederum zweigeteilt: zuerst wird der konkrete Sonderfall, das Daimonion, behandelt und gezeigt, daß es sich durchaus in die übliche Mantik einordnet; denn es wird nicht vergöttlicht, setzt aber den Glauben an die Existenz der Götter voraus. Sodann wird die Mantik überhaupt begründet, und zwar unter drei Aspekten: sie enthüllt 1. das Telos des Handelns und gibt Antwort, wo 2. die lernbare Episteme aufhört und wo es 3. keine verifizierbaren mathematischen Verhältnisse mehr gibt. Wie weit Xenophon hier einen theoretischen Traktat über Opfer und Mantik benutzt hat, muß zu I, 3 und I, 4 näher gefragt werden.

Lehrreich ist ein Vergleich mit Xenophons Apologie, wo das religiöse Handeln des Sokrates auch zur Sprache kommt, zunächst in § 11—13. Hier wird anders disponiert: in einem ersten Abschnitt wird nachgewiesen, daß Sokrates die Götter der

Polis verehre, was sich an den Opfern zeige, in einem zweiten, daß er keine neuen Daimonia einführe; denn sein Daimonion ist nichts anderes als die sonstigen mantischen Zeichen auch (daß es hier unter dem Einfluß einer Anschauung, die es als φωνή bezeichnete, etwas anders dargestellt wird als in Mem., ist an dieser Stelle nicht zu erörtern). Sokrates ist aber noch frömmer als die andern Menschen, weil er das Daimonion nur als Werkzeug der Gottheit auffaßt (diese Stelle war schon oben berührt). Daß er damit recht hat, es tatsächlich als Wink der Gottheit zu verstehen, zeigt der Erfolg.

In dieser Disposition werden Opfer und Mantik von vornherein auf die zwei Seiten der Anklage verteilt. Mit dem Opfer wird widerlegt, daß Sokrates die Polisgötter mißachte, mit dem Daimonion, daß er neue Daimonia einführe. Dieser Aufbau ist glatter und geschickter als derjenige von Mem., sofern er die Komplikation meidet, die in Mem. bei der Nennung des Daimonion auftritt (s. oben S. 4 f.). Dagegen fehlt die allgemeine Theorie der Mantik vollständig. Ap. gibt nur, was das praktische Verhalten des Sokrates angeht. Man könnte vermuten, daß Xenophon in Mem. umdisponiert hat, weil eben jene allgemeine Theorie, die er einarbeiten wollte, von vornherein περὶ θυσίας καὶ μαντικῆς handelte. Ob der letzte Satz in Ap. § 13 den Inhalt von Mem. 5 resümieren soll oder vielmehr den Gedanken enthält, den wir dort vermißten: daß nämlich der Erfolg die objektive Realität des Daimonion beweise, wage ich nicht zu entscheiden. Xenophon drückt sich zu unbestimmt aus.

Noch einmal handelt vom religiösen Handeln des Sokrates Ap. § 24. Auch hier ist die Zweiteilung nach den zwei Gedanken der Anklageschrift angedeutet. Der erste Punkt erhält eine präzisere Fassung dadurch, daß die Götter der Polis ausdrücklich mit Namen genannt werden. Der zweite Punkt enthält anstelle des Daimonion überraschenderweise etwas ganz Neues: Sokrates habe nie bei anderen Daimonia geschworen. Damit wird auf eine Interpretation der Klageschrift angespielt, die die Anklage überhaupt nicht auf das Daimonion bezog (wir sahen schon, wie Xenophon selbst in § 2 diese Interpretation als eigene Vermutung bezeichnet), sondern auf ganz andere Dinge, das Schwören beim Hund und dgl. Sie ist uns auch sonst be-

zeugt, kann uns hier aber nicht weiter beschäftigen (s. Gigon, Sokrates 72 f.). Wie oben das Stichwort φωνή, so zeigt hier das Stichwort ὀμνύς, daß Xenophon bei der Redaktion der Apologie sokratische Texte herangezogen hat, die er für Mem. nicht benutzt.

§ 10. Vom religiösen Handeln geht Xenophon über zum Reden des Sokrates. Vorerst wird der Begriff des φανερός aus § 2 aufgenommen und aufs stärkste unterstrichen. Sokrates hält sich stets an den belebtesten Orten auf und immer zu den Zeiten, wo am meisten Menschen beisammen sind. Außerdem ist zumeist er es, der spricht.

Diesen Ortsangaben entsprechen bekanntlich die Szenerien der platonischen Dialoge zum großen Teil. Viele Gespräche spielen sich in Gymnasia ab. Die Peripatoi treten zurück, haben aber dann im Betrieb der platonischen und aristotelischen Schule eine besondere Stellung; in deren περίπατοι lebt die Oeffentlichkeit des sokratischen Lebens mehr oder weniger symbolisch weiter. Xenophon freilich vernachlässigt in seinen Gesprächen das Szenische derart, daß man nur selten sagen kann, wo er sich überhaupt die Unterhaltung vorstellt.

Aus dem letzten Satz Xenophons wird man keine zu großen Schlüsse ziehen dürfen etwa auf die Art, wie sich Xenophon den Ablauf eines sokratischen Gesprächs gedacht hat. Es soll zur Hauptsache nur das φανερόν illustriert werden. Sokrates teilt seine Meinung offen mit und läßt jedermann zuhören. Daß jedermann Bescheid wissen konnte über das, was Sokrates dachte und sagte, erklärt ja auch Platon mehrmals in der Apologie. Ob damit unter anderem gegen die Behauptung des Polykrates, Sokrates habe unter seinen Vertrauten insgeheim unmoralische Lehren verbreitet (Libanios, Ap. Socr. 114), polemisiert werden soll, haben wir hier nicht zu untersuchen.

§ 11. Ganz allgemein wird die Frömmigkeit des Sokrates in Handeln und Reden festgestellt. So wenig hier ἀσεβές und ἀνόσιον ernstlich differenziert werden, so wenig darf man aus der Doppelheit πράττοντος und λέγοντος schließen, Xenophon habe damit eine neue Disposition begründen wollen. Lediglich aus stilistischen Gründen ist das Begriffspaar hier angeführt. In der Sache bleibt es bei der schon früher genannten Disposition: § 2—9

sprach vom frommen Handeln, § 11—16 spricht vom frommen Reden. Dabei wird § 11—15 ausgeführt, wovon Sokrates nicht redet, § 16, wovon er faktisch redet. Der Gegensatz ist aber nicht der, den man vielleicht erwarten könnte: daß nämlich unfrommen Reden über die Götter fromme Reden über die Götter entgegengestellt würden. Vielmehr treten den Reden über die (göttlichen) Himmelserscheinungen Reden über die menschlichen Dinge gegenüber. Xenophon hat hier den Gedanken eingegliedert, daß Sokrates die Naturphilosophie abgelehnt und die Philosophie auf die Fragen des menschlichen Lebens konzentriert habe; einen Gedanken, der in sehr vielen Werken der Sokratiker ausgeführt gewesen sein muß. Es genügt hier zu erinnern an Platon, Ap. 20 DE, Aristippos bei Diog. Laert. 2, 92, Antisthenes und Diogenes bei Diog. Laert. 6, 103 und an die berühmte, jedenfalls auch auf einen alten Text zurückgehende Formulierung bei Cicero TD 5, 10 (die man vielleicht erst dann recht versteht, wenn man sie auf dem Hintergrund etwa von Hes. Erga 197 ff. nimmt).

Zunächst wird die Ablehnung als These ausgesprochen: Sokrates kümmert sich nicht nur selbst nicht um Naturphilosophie, sondern zeigt auch die Torheit derer, die sich um sie kümmern.

Das Stichwort περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ist wahrscheinlich geradezu Titel mancher naturphilosophischer Bücher gewesen.

Merkwürdig in seiner Unbestimmtheit ist ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι. Sokrates wird in eine Gruppe eingeordnet, in der er sich als Einziger doch abhebt.

Dann werden zwei charakteristische naturphilosophische Probleme erwähnt: 1. Wie sich der Kosmos verhält. Zu dieser Stelle ist längst bemerkt worden, wie eigentümlich es ist, daß für Xenophon κόσμος noch als spezieller Fachausdruck wirkt. 2. Durch welche ἀνάγκαι die Himmelserscheinungen entstehen. Dieser Satz weist voraus auf das letzte der drei Argumente gegen die Naturphilosophie § 15. ἀνάγκαι hat gewiß auch terminologische Bedeutung; an sich würde man zunächst an die Atomisten denken, historisch liegt aber Anaxagoras näher, der ja für die Sokratik der eigentliche Repräsentant der Naturphilo-

sophie ist (vgl. IV, 7, 6). Der Begriff ist in der Tat bei ihm bezeugt (VS 59 A 66).

Terminologisch ist endlich der Begriff φροντίζοντες. In Sy. 6, 6 wird Sokrates selbst spöttisch φροντιστής genannt, dort allerdings in evidenter Nachwirkung der Wolken von Aristophanes, wo der Begriff in mehreren Abwandlungen auftritt. Aber schon dort ist er Parodie eines ernsthaften Sinnes. Es ist Zufall, daß wir ihn so aus voraristophanischer Zeit nicht bezeugt haben. Er wird ein vorübergehender Konkurrenzbegriff zu Sophistes gewesen sein (vgl. etwa auch πολυφροντιστής D. L. 1, 39). Wie weit er für die Vorgeschichte des platonischen Phronesis-Begriffs von Bedeutung ist, haben wir hier nicht zu fragen.

Sokrates will nun von den Naturphilosophen nicht etwa zeigen, daß sie gottlos sind (was man erwarten könnte), sondern daß sie töricht sind. Das geht zunächst auf den zweiten der nachher ausgeführten Einwände (§ 13—14), wogegen der erste (§ 12) im Grund weit ernsthafter ist, da er nicht Torheit, sondern eine Verletzung der richtigen Ordnung vorwirft.

§ 12. Der erste Einwand setzt δαιμόνια und ἀνθρώπινα einander scharf gegenüber und erhebt eine polemische Doppelfrage: wer sich mit den Daimonia befaßt, muß entweder meinen, er kenne die menschlichen Dinge schon hinlänglich, oder, er brauche die menschlichen Dinge nicht kennenzulernen. Die Ansicht des Sokrates wird nicht ausgesprochen, ist aber klar impliziert; sie kann natürlich auch in einem Xenophon vorliegenden Text ausführlich dargelegt worden sein: es ist Anmaßung zu behaupten, man kenne die menschlichen Dinge hinreichend, und es ist unrichtig, die Kenntnis der menschlichen Dinge nicht als die erste Aufgabe zu betrachten. Der zweite Punkt führt offensichtlich ganz nahe an das delphische «Erkenne dich selbst» heran, und zwar in demselben Sinn, in dem es schon Heraklit gegen die älteren Naturforscher und Periegeten ausgespielt zu haben scheint (vgl. VS 22 B 101, 116 und 45; die letzte Stelle hält den Weltreisen der Periegeten die Wanderung durch die eigene Seele entgegen: ans Ende der Oikumene kann man gelangen, nicht aber ans Ende der eigenen Seele. Dies kommt dem ersten Punkt bei Xenophon nahe; vgl. weiterhin etwa Clem. Al. Strom. 6, 38, 5).

In einer weiteren Bedeutung ließen sich hiezu zahlreiche

Parallelen zitieren, angefangen von der Thalesankedote im platonischen Theätet, die auch Erforschung des Himmlischen und Vernachlässigung des Menschlichen nebeneinander zeigt. Bemerkenswert ist Aristoxenos Frg. 53 W.: ein Inder begegnet Sokrates und fragt, wie er philosophiere. Sokrates erwidert, durch Erforschen des menschlichen Lebens. Darauf lacht der Inder und sagt, es sei unmöglich, die menschlichen Dinge zu begreifen, wenn man die göttlichen nicht kenne. Dies wirkt geradezu als Antwort auf unsere Xenophonstelle, ist aber kaum auf sie gemünzt, sondern auf den älteren Sokratiker, von dem auch Xenophon abhängt.

§ 13. Der zweite Einwand zeigt die Torheit der Naturforscher, die nicht merken, daß man ein Wissen von den Himmelsdingen gar nicht erlangen kann. Der Beweis, der bis § 14 Ende geht, ist allerdings auf die sonderbarste Weise verwirrt. Wir müssen ausgehen vom Vergleich mit den Wahnsinnigen. Ihr Benehmen wird ganz präzis in den drei Kategorien der Tapferkeit, Sophrosyne und Frömmigkeit geschildert. In allen Fällen ist es extrem: die Wahnsinnigen tun entweder alles oder nichts, fürchten alles oder nichts usw. (bemerkenswert, daß bei der Frömmigkeit das eine Extrem in der Anbetung von Steinen, Bäumen und Tieren besteht).

Dem entspricht das Benehmen der Naturphilosophen (auch der Begriff μερψινοῦντες § 14 ist terminologisch, wie wiederum Aristophanes zeigt). Auch ihr Benehmen ist extrem, wie an abermals drei Beispielen illustriert wird: für sie ist entweder das Seiende eines oder unbegrenzt vieles; entweder bewegt sich dauernd alles oder überhaupt nichts; entweder ist alles im Entstehen und Vergehen oder überhaupt nichts.

Der Form nach sind dies typisch eleatische Antilogien; man mag an die Schrift des Gorgias über das Nichtseiende denken. Sachlich müßte das dritte Beispiel die Reihe eröffnen. Die einen Hälften der Alternativen zusammengenommen ergeben genau das Bild des parmenideischen Seins, das ewig, eines und unbewegt ist; die andern Hälften kann man teils auf Anaxagoras und Demokrit (das Sein unbegrenzt vieles und unbegrenzt bewegt) beziehen, teils auf antiparmenideische, «sophistische» Spekulationen (alles in unbegrenztem Werden und Vergehen).

Doch ist diese Berührung mit bestimmten historischen Doktrinen durchaus nebensächlich. Zunächst sind es schematisch entwickelte Thesen allgemein eleatischen Ursprungs, nicht mehr. Xenophon hat freilich um der Parallele zu den Wahnsinnigen willen so stilisiert (wenn es nicht schon seine Vorlage tat), als handle es sich bei jeder der sechs Thesen um eine besondere δόξα.

Die Parallele selbst gründet sich auf die Tatsache, daß die Naturphilosophen so wie die Wahnsinnigen nur die radikalsten Behauptungen aufstellten, die gerade wegen ihrer Radikalität absurd und lächerlich seien. Das Sonderbare ist nun, daß der Satz, der dies einleitet, etwas ganz anderes sagt. Da heißt es: daß eine Erkenntnis der Himmelsdinge unmöglich sei, zeige sich daran, daß die Naturforscher sich untereinander niemals einig werden könnten, sondern sich gegenseitig verhielten wie die Wahnsinnigen. Das ist natürlich Unsinn; denn darauf, ob die Wahnsinnigen unter sich derselben Meinung seien oder nicht, kommt gar nichts an. Ihr Wahnsinn besteht nicht in der Verschiedenheit ihrer Ansichten, sondern in deren extremem, phantastischem Charakter (vgl. etwa noch D. L. 6, 39, die Widerlegung des κίνησις οὐκ ἔστιν durch Diogenes).

Die Verwirrung im xenophontischen Text kommt daher, daß Xenophon ein ganz anderer Gedanke in die Quere gekommen ist, der nun allerdings in der antiken Polemik gegen die Naturphilosophie eine bedeutende Rolle gespielt hat. Es ist der Vorwurf, die Naturphilosophie sei unmöglich, da die Philosophen in keiner einzigen Frage einig zu werden verstünden. Am schärfsten haben diesen Vorwurf die sog. Neue Akademie und die pyrrhonische Skepsis formuliert. Er geht aber zweifellos auf die Zeit der Sophistik und Sokratik zurück (s. besonders Aristippos und Ariston v. Chios in Eus. praep. Ev. 15, 62, 7—13; der Text steht Xenophon nahe, ohne aus ihm abgeleitet zu sein). Wenn Aristoteles die Geschichte der Philosophie als ein sinnvolles und regelmäßiges Fortschreiten bis zur Vollendung interpretiert, so polemisiert er damit schon gegen eine Auffassung, die in der Philosophie nur ein Durcheinander widersprechender Doktrinen sieht.

Auch Xenophon kennt diese Auffassung schon und kombi-

niert mit ihr in unserer Stelle den Vergleich von Naturphilosophie und Wahnsinn. Primär ist im Zusammenhang gewiß der erste Gedanke. Denn nur er und nicht der μανία-Vergleich begründet, daß die Naturphilosophie ein ἀδύνατον sei. Diese These wiederum gehört zusammen mit dem dritten Einwand § 15, daß sie auch ἀνωφελές sei. Beides, Möglichkeit und Nutzen der Philosophie, muß denn auch noch Aristoteles im Protreptikos ausführlich beweisen (Frg. 5 W.).

§ 15. Der dritte Einwand ist wie der erste auf dem Gegensatz von θεῖα und ἀνθρώπινα aufgebaut. Wer menschliche Dinge lernt, kann das Gelernte für sich und andere (zu diesem hier belanglosen Paar vgl. Oik. 1, 3/4) reproduzieren. Können das jene auch, die sich mit den Himmelsdingen abgeben, d. h. können sie Wind, Regen und die Jahreszeiten machen, oder begnügen sie sich damit zu wissen, wie dies entsteht? Wie der erste Einwand bleibt auch dieser bei der ironischen Frage, ohne die Antwort des Sokrates zu formulieren. Es ist klar, daß sich die Naturforscher mit dem bloßen Wissen von den Himmelserscheinungen begnügen müssen. Damit kann man aber weder sich noch andern nützen. Also handelt es sich um ein ἀνωφελὲς μάθημα.

Wir können nun zunächst den Gesamtaufbau von § 12—15 überblicken. Man wird mit der Hypothese nicht fehlgehen, daß der ursprüngliche Text ganz auf dem Gegensatz von Göttlichem und Menschlichem basierte. In drei Teilen war gesagt, daß das Wissen vom Menschen erstens das primär Notwendige und den Menschen ganz Beanspruchende sei, daß es zweitens das allein Mögliche sei, weil es (so dürfen wir nun ergänzen) zu einem ὁμολογεῖν führen könne, das es bei den Naturphilosophen nicht gebe, und daß es drittens das allein Nützliche sei, weil es ein ποιεῖν gestatte, was nun auch bei der Naturphilosophie nicht der Fall sei. In diesen Text hat Xenophon, wie wir sahen, höchst ungeschickt den μανία-Vergleich hineingearbeitet, der sich von Haus aus gar nicht grundsätzlich mit der Naturphilosophie befaßte, sondern eine recht spezielle Polemik gegen den Radikalismus der Eleaten darstellte. Man mag zu dieser Polemik etwa noch von weitem Isokrates Hel. 2 ff. vergleichen (Arist. Pol. 1323 a, 27—34 wird man kaum heranziehen dürfen).

In sich ist auch der Einwand von § 15 sehr wichtig. Denn er

stellt in aller Form γιγνώσκειν und ποιεῖν, also Theorie und Praxis einander gegenüber und fordert von jedem Erkennen, daß es sich auch in der Praxis bewähre. Pathetischer wird dasselbe Problem schon in dem Text berührt, den Platon im Gorgias und Theätet benutzt hat und der den Philosophen und den Rhetor in schärfster Antithese zeigt. Daß anderseits Aristoteles, der die reine Erkenntnis thematisch zum Telos des Lebens erhoben hat, im Protreptikos immer wieder auf diese Frage zurückgekommen ist, ist selbstverständlich.

Hübsch ist, daß gerade an das Machen von Regen, Wind und und Jahreszeiten (zunächst natürlich: Frühling) gedacht wird. Gerade diese Dinge sind es, die Empedokles seinem Hörer verspricht (VS 31 B 111) und die er nach der Legende auch selber zustande gebracht hat (VS 31 A 1 § 60; A 13 und 14). Dieselben Kräfte hat zweifellos vor Empedokles schon Pythagoras beansprucht. Ein Zusammenhang zwischen diesen Berichten und der nüchternen Feststellung des Sokrates wird allerdings schwerlich bestehen. Zum ganzen 11—15 ist eine eigentümliche Ergänzung IV, 7; darüber dann dort.

§ 16. Nun das Gegenstück bzw. das Ergebnis: Sokrates selbst beschäftigt sich nur mit den menschlichen Dingen. Am Nachfolgenden ist zunächst die Begriffsreihe zu beachten. Schalten wir das zweite Paar aus, so haben wir einmal die Reihe der vier Tugenden Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Sophrosyne, Tapferkeit und dann zwei Paare, die das staatliche Leben betreffen. Man könnte versucht sein, das erste und zweite Paar der Gesamtreihe den Platz tauschen zu lassen. Das wird aber nicht angehen, denn sicherlich hat Xenophon mit Absicht die auf die Götter bezogene Tugend an die Spitze gestellt.

Beachtenswert ist aber auch das Formale. Es sind lauter τί ἔστιν-Fragen, die aufgeworfen werden. Man könnte nun leicht mit dem Begriff der definitorischen Frage zur Hand sein; doch gilt es hier peinlich genau zu nuancieren. Der Schluß des Abschnitts warnt jedenfalls davor, platonische Logik und Eidetik allzu nahe zu rücken. Die Frage geht primär nicht nach dem Begriff, sondern nach dem Menschen, dessen Qualität daran erkennbar ist, ob er weiß, was diese Dinge bedeuten, oder nicht. Je nachdem ist er ein καλὸς κἀγαθός oder ein ἀνδράποδον. Das

wird nur ganz flüchtig gesagt, obschon ein scharfes Paradoxon dahinter steht: Sklave ist nicht der, der durch Herkunft oder Unglück in diesen Stand geraten ist, sondern der, der über die wichtigsten ἀνθρώπινα nichts weiß. Es ist eine Verinnerlichung des Begriffs Freier-Sklave, die geradewegs zu den ethischen Paradoxa der Stoiker überleitet. Sie ist aber selbstverständlich nicht für unsere Stelle geschaffen. Sie hängt zunächst zusammen mit IV, 2 (bsd. 22 f. und 39), und dies Kapitel wiederum steht zweifellos mindestens teilweise unter dem Einfluß jenes sokratischen Dialoges, in welchem einem καλὸς κἀγαθός auf das schonungsloseste vorgeführt wird, daß er in Wahrheit ein ἀνδράποδον sei, des Alkibiades des Aischines. Xenophon hat an unserer Stelle denselben Text resümierend bearbeitet wie in IV, 2. Dort wird auch über die τί ἔστιν-Frage mehr zu sagen sein, eine Frage, die außer auf IV, 2 vor allem noch auf IV, 6 führt.

§ 17. Nun sollten die Dinge zur Sprache kommen, die Sokrates ἐν ἀφανεῖ getan hat. Wir sagten aber schon, daß Xenophon die Disposition durch Einschub der Stelle über den Arginusenprozeß gestört hat. Von der Haltung des Sokrates in diesem Prozeß ist in § 17/8 die Rede. Zur Sache selbst nur wenig. Xenophon kommt in IV, 4, 2, im Gespräch mit Hippias über die Gerechtigkeit, noch einmal auf sie zurück. Hier ist sie einer der drei Fälle, in denen Sokrates seine Treue zum Nomos praktisch bewährt hat: im Arginusenprozeß der Demokratie gegenüber, im Fall des Leon von Salamis der Oligarchie gegenüber und schließlich im Prozeß von 399, wo er es verschmähte, zu schmeicheln und um Mitleid zu bitten, und darum sterben mußte (IV, 4, 1—4). Es sei nicht wiederholt, was zu dieser nicht selbstverständlichen Stilisierung der Beziehungen des Sokrates zum athenischen Staate im Mus. Helv. 3, 217 f. ausgeführt worden ist. Es scheint sich um ein geschlossenes Gefüge zu handeln, das auch Platon herangezogen hat (Ap. 32 A—E und Ep. VII 324 B bis 326 B). Man könnte aus verschiedenen Gründen vermuten, daß diese Dinge vorzugsweise in der angeblich auf Lysias zurückgehenden Apologie des Sokrates dargestellt worden waren (vgl. a. O. 214). Nur ein Punkt ist gegenüber meiner früheren Interpretation beiläufig zu berichtigen: auf die von Xenophon I, 2, 31—38 erzählte Geschichte wird zwar in IV, 4, 3

angespielt. Aber sie gehört nicht in diesen Zusammenhang, sondern repräsentiert eine andere selbständige Ueberlieferung.

Die Hellenika ihrerseits schildern den Ablauf des Arginusenprozesses ausführlich und berühren dabei auch in I, 7, 15 die Rolle des Sokrates. Wir lassen das beiseite. Die Frage nach den geschichtlichen Umständen dieses berühmten Falles haben wir hier nicht zu diskutieren.

Daß es sich in unserer Stelle um einen Einschub handelt, spürt man schon an der Einleitung. Auffallend pompös und geradezu rhetorisch wird die Sache eingeführt: Wenn die Richter sich irrten in den Sachen, die Sokrates im verborgenen tat, so wäre das nicht merkwürdig gewesen. Erstaunlich aber war, daß sie sich nicht an Allbekanntes erinnerten. Dann wird in kurzen Gliedern die Situation exponiert. Das Gesetzwidrige des Vorgehens lag in der summarischen Beschlußfassung über sämtliche angeklagte Strategen. Hervorgehoben wird, daß der Demos hier, die δυνατοί dort gegen ihn sind. Beinahe pedantisch wird differenziert: ὀργιζομένου—χαρίσασθαι und ἀπειλούντων—φυλάξασθαι. Daß das Ganze mit der Anklage auf Religionsfrevel überhaupt nichts zu tun hat, sondern unter das Stichwort Nomos und Gerechtigkeit gehört, ist evident.

§ 19. Nun erst kommen die ἀφανῆ in religiösen Dingen zur Sprache, allerdings so, daß man eher eine theologische Unterweisung über die Fürsorge der Götter zu lesen glaubt. In der Tat ist die Beziehung unserer Stelle zu I, 4, bsd. § 17 und 19, unverkennbar und wird dort noch zu besprechen sein. Daß sie ferner über den Begriff der Allwissenheit mit der Theorie der Mantik zusammenhängt, zeigt Sy. 4, 46—9. Apologetischen Charakter hat nur die Gegenüberstellung der Meinung der Leute und derjenigen des Sokrates ähnlich wie in § 4.

Für Sokrates wissen die Götter alles, Taten, Worte und Gedanken, und sind überall dabei und geben Zeichen. Das letzte wirkt hier recht unvermittelt, auch wenn, wie eben bemerkt, von unserer Stelle eine Brücke zur Theorie der Mantik hinführt. Xenophon denkt allerdings kaum daran; er will nur hier wie schon in § 9 den Abschnitt mit dem für Sokrates zentralen Begriff σημαίνειν schließen.

Unser Text gehört zu den ältesten griechischen Zeugnissen

für die Lehre von der Allwissenheit und Allgegenwart der Götter. Gewiß war der erste Gedanke durch das Bild des allsehenden Helios, der zweite durch die Vorstellung von der gedankengleichen Schnelligkeit der Götter vorbereitet. Aber hier ist es eine spekulative These, erwachsen aus theologischen und ethischen (vgl. Kritias VS 88 B 25, 15 ff.) Ueberlegungen (vgl. noch «Thales» bei D. L. 1, 36, Val. Max. VII, 2, ext. 8).

§ 20. Mit breiter, fast schleppender Wendung wird der Teil über den ersten Anklagepunkt abgeschlossen. Stilistisch berechnet ist es gewiß, daß das Begriffspaar ἀσεβές—εὐσεβέστατος durch nicht weniger als drei Wiederholungen von λέγειν—πράττειν gesperrt wird.

KAPITEL 2

§ 1. Nun wird der Klagepunkt der Jugendverführung behandelt. Daß er bei Xenophon durchweg vom ersten Punkt scharf getrennt wird, während Platon gegen den ausdrücklichen Wortlaut der Anklageschrift beide Punkte zusammenlegt, haben wir schon gesagt.

Die Disposition im ganzen (§ 1—8) ist auch da ziemlich übersichtlich; im einzelnen weist der Text manche Unklarheiten und Ungeschicklichkeiten auf. Zuerst wird der Charakter des Sokrates in drei Punkten geschildert (§ 1). Dann wird von ihm auf seine Umgebung geschlossen, erst allgemein sein Einfluß und seine Stellung zu den anderen erklärt (§ 2—3). § 4 kommt, wenigstens teilweise, auf den ersten Charakterzug zurück, § 5 Anf. gibt einen kurz zusammenfassenden Satz, der sich augenscheinlich auf den zweiten Zug beziehen soll, und § 5 Ende bis § 8 bespricht den dritten Zug. Doch passen alle drei Stücke nur sehr ungenau auf § 1.

Die drei Dinge, die für Xenophon den Charakter des Sokrates ausmachen, sind: 1. Seine Zurückhaltung gegenüber den Begierden der Aphrodite und des Bauches. 2. Als Komplement dazu seine Ausdauer in Kälte, Hitze und Strapazen. 3. Seine materielle Bedürfnislosigkeit. Das Stichwort Autarkeia wird mit ἀρκοῦντα angedeutet.

Diese Dinge bilden unverkennbar eine Einheit. Aber gerade sie haben den von Platon herkommenden Leser seit jeher aufs stärkste befremdet. Denn was da herauskommt, ist ein Bild asketischer Tüchtigkeit, das mit Moralität in einem philosophischen Sinne so gut wie nichts zu tun hat. Man könnte nun allerdings folgende Hypothese durchexperimentieren, eine Hypothese, die, wenn sie auch unhaltbar ist, doch auf einige wichtige Aspekte des Problems aufmerksam macht.

Xenophon kennt, wie 1, 16 gezeigt hat, die vier Kardinaltugenden in ihrer vorplatonischen Gestalt (vgl. Aischylos, Septem 610). Er könnte, mindestens zeitweilig, die Absicht gehabt haben, die Auseinandersetzung mit der Anklage gegen Sokrates auf diese Tugenden zu verteilen: von der Frömmigkeit ist 1, 2—20 die Rede gewesen, von der Gerechtigkeit 1, 17—18. Es bleiben also Sophrosyne und Tapferkeit.

Da ist festzustellen, daß Xenophon überhaupt nie von der Tapferkeit des Sokrates gesprochen hat. Er läßt ihn zwar in III, 9, 1—3 über die Natur der Tapferkeit diskutieren, aber über seinen persönlichen Einsatz im Peloponnesischen Krieg steht kein Wort. Das ist höchst seltsam bei einem Manne, der, wie etwa die Kyrupädie zeigt, an militärischen Problemen und Leistungen leidenschaftlich interessiert war. Daß sein Schweigen über den Anteil des Sokrates an den Schlachten von Poteidaia, Amphipolis und Delion absichtlich ist, ist kaum zu bezweifeln. Sollte es nur daran liegen, daß Sokrates bei diesen Ereignissen immer wieder mit Alkibiades zusammen auftritt, Xenophon aber Alkibiades möglichst aus dem Leben des Sokrates eliminieren wollte? Wie dem auch sei, die Tapferkeit des Sokrates kommt weder an unserer Stelle noch anderswo in den Sokratika Xenophons zur Sprache.

Es bleibt also die Sophrosyne. Und was hier gesagt wird, kann für die durchschnittliche griechische Ethik als Inhalt der Sophrosyne gelten. Platon freilich, der im Charmides thematisch die Frage nach der Sophrosyne stellt, redet von allem möglichen, nur nicht von diesen Dingen. Auch das ist zu einer generellen Feststellung zu erweitern. Die Ebene, auf der unsere Charakterisierung des Sokrates steht, wird bei Platon überhaupt nirgends berührt, und wo sie einmal berührt wird, erhal-

ten die Tatsachen einen ganz andern Sinn: Symposion 218 B ff. soll die Paradoxie seiner Beziehung zu Alkibiades hervorheben, und wenn die Apologie von seiner Armut spricht, so handelt es sich nicht um eine handfeste, selbstbewußte Askese, sondern um ein schweres Opfer, das er im Dienst des Gottes zu bringen hat.

Von diesen Problemen wird anderswo zu reden sein.

Aber lassen wir nun unsere Hypothese fallen. Was gegen sie spricht, ist, daß es eine Ueberlieferung gibt, in der das Wesen des Sokrates sich faktisch in den in unserm § 1 genannten Zügen erschöpft und die gerade nicht die Kardinaltugenden, sondern ausschließlich die in unserm Text genannten Eigenschaften der ἐγκράτεια, καρτερία und αὐτάρκεια in den Mittelpunkt rückt. Es ist die Sokratik des Antisthenes (Diog. Laert. 6, 1 ff.), und ich halte es für sicher, daß Xenophon hier durch sie beeinflußt ist. Gerade die völlige Inkommensurabilität dieses Sokratesbildes mit dem platonischen spricht für die Herkunft von Antisthenes. Sie haben ihren Sokrates extrem gegensätzlich gezeichnet, nicht so sehr, weil sie ihn verschieden gekannt hätten, sondern in literarisch-philosophischer Polemik. Wie Antisthenes den Metaphysiker Sokrates verwirft, so hat Platon mit voller Absicht (er war zudem der Jüngere) aus seinem Sokratesbild alle jene Elemente ausgeschieden, die an Antisthenes erinnerten.

§ 2. Mit einer rhetorischen Frage vollzieht sich die Wendung zur Umgebung des Sokrates. Die Liste der Eigenschaften ist bezeichnend. ἀσεβής greift zurück auf 1, 2—20, παράνομος auf 1, 17—18, die zwei nächsten Begriffe beziehen sich auf den ersten Punkt von § 1, und μαλακός ist der Gegenbegriff zu καρτερικός. Es fehlt der dritte Punkt von § 1. Sollen wir noch einmal unserer oben angedeuteten Hypothese nachgeben und sagen, Xenophon hätte hier das Schema der vier Tugenden vorgeschwebt; er hätte die καρτερία der Tapferkeit gleichgesetzt und hätte die Autarkeia als unbrauchbar weggelassen? Oder steckt der dritte Punkt im nachfolgenden ἀρετῆς ἐπιθυμεῖν, was offenbar eine leicht paradoxe Prägung sein soll? Denn gewöhnlich bleibt der Begriff ἐπιθυμεῖν für Gegenstände wie Lust oder Reichtum reserviert. Sokrates verwandelt die πλούτου ἐπιθυμία in

eine ἀρετῆς ἐπιθυμία. Doch ist es vielleicht nicht richtig, für das Fehlen des letzten Gliedes der Reihe eine allzu weitreichende Erklärung zu suchen.

Der folgende Satz spricht zwei Paradoxien aus. Die erste haben wir eben genannt: Sokrates macht den Begierden τούτων (das ist insofern ungeschickt gesagt, als es sich auf das πρὸς τὸ πονεῖν μαλακούς am wenigsten leicht beziehen läßt) ein Ende und ersetzt sie durch die Begierde nach Tugend. An unserer Stelle ist die Uebertragung eines Begriffs aus der Sphäre der πάθη auf die Sphäre des Logos nur eben angedeutet. In großem Umfang tut bekanntlich Platon dasselbe, wenn er den Eros den Objekten der reinen Ontologie nachjagen läßt.

Das zweite Paradox, das als solches empfunden werden muß, liegt in dem ἑαυτῶν ἐπιμελεῖσθαι. Auch da erstreckt sich die Fürsorge zunächst etwa auf Haus, Familie und Ansehen, jedenfalls auf äußere Dinge. Wenn dies durch die Reflexivität ersetzt wird, so ist das derselbe Vorgang, den wir im Heraklitischen ἑαυτὸν διζεῖσθαι (22 B 101) oder im Demokritischen ἑαυτὸν αἰδεῖσθαι (68 B 264) finden. Aus den äußeren Dingen hat sich der Mensch auf sich selbst zurückzuziehen und da zu arbeiten. Platon freilich bleibt in Ap. 29 DE, 31 B bei der transitiven Fassung: statt um Geld und Ansehen, soll man sich um die eigene Seele und um die Tugend bemühen. Die Nuance ist wohl nicht zufällig. Er hat ja auch im Charmides das γνῶθι σαὐτόν abgelehnt. Er will nicht die Richtung auf die objektive Metaphysik durch solche Reflexivität gefährden.

§ 3. Die Wirkung auf die Umgebung des Sokrates ist in dem vorangehenden Satze zurückhaltend geschildert. Die Worte von ἔπαυσε bis παρασχών geben nur ein unbestimmtes Bild davon, wie er wirkt. Das hat seinen Grund, wie wir nun hören. Er beansprucht niemals Lehrer τούτου (ebenso unbeholfen wie oben τούτων; solche Verlegenheiten sind bei Xenophon sehr häufig) zu sein, sondern dadurch, daß er selbst sichtbar so ist (in dem φανερός kann noch das Stichwort von Kap. 1 nachwirken), läßt er seine Umgebung hoffen, durch Nachahmung zu werden wie er.

Hier heißt seine Umgebung συνδιατρίβοντες, in 1, 4 hießen sie συνόντες. Der Begriff μαθηταί wird gemieden.

Auch in Platons Ap. 33 A—B lehnt Sokrates es energisch

ab, sich jemals als Lehrer gegeben zu haben. Er habe sich lediglich jedem beliebigen Zuhören und Ausfragen zur Verfügung gestellt. Was die Leute dann mit dem gemacht hätten, was sie hörten, dafür sei er nicht verantwortlich. In dieser Bemerkung ist das Motiv versteckt, das ursprünglich zu der schroffen Ablehnung des Lehrertums geführt hat. Wir müssen nur Mem. I, 2, 12—48 dazunehmen. Hier setzt sich Xenophon mit dem Vorwurf des Polykrates auseinander, Sokrates habe Kritias, den Gewalttätigsten in der Oligarchie, und Alkibiades, den Maßlosesten in der Demokratie (zu der pedantischen Aufteilung auf die beiden Staatsformen vgl. oben S. 23) zu Schülern gehabt. Aus der komplizierten Gegenargumentation Xenophons heben wir nur § 24—28 heraus: Kritias und Alkibiades hielten sich gut, solange sie mit Sokrates Umgang hatten. Nachher aber gerieten sie unter schlechten Einfluß und verkamen. Doch dafür trifft Sokrates keine Verantwortung. Auch ein Vater kann nichts dafür, wenn die Söhne anfangs durch ihn gut erzogen sind, später in schlechte Hände kommen und verderben. Ja, er kann nicht einmal dann verantwortlich gemacht werden, wenn die Söhne unter seinen eigenen Augen mißraten, trotzdem er selbst untadelig ist.

Kein Zweifel: die Behauptung, daß Sokrates nie ein Lehrertum beansprucht habe, scheint zunächst aus dem Wunsche entsprungen, ihn von der Verantwortung für Kritias und Alkibiades zu entlasten. Man kann diesen Ausweg ziemlich plump und naiv finden. Man wird namentlich überrascht sein, daß Platon ihn in der Apologie, wenn auch nur andeutungsweise, akzepiert. Aus dem sonstigen Ethos der Apologie fällt diese Entschuldigung spürbar heraus. Man wird sich auch an den Gorgias erinnern, wo der Sophist in 456 C—457 C zwar nicht dieselbe, aber doch eine nahe verwandte These aufstellt und durch Sokrates 460 A—461 B radikal widerlegt wird.

Wohl zu unterscheiden von diesem ganz konkreten und gerade darum ursprünglichen Anlaß des Gedankens sind die anderen Deutungen der Sache, die bei Platon mindestens intendiert sind, bei Xenophon aber vollständig fehlen: Sokrates ist kein Lehrer im schärfsten Gegensatz zum Epangelma der Sophisten. Er ist der εἴρων ihrer ἀλαζόνεια gegenüber und weiß zu-

dem, daß der Mensch als Mensch nur Ein Wissen haben kann, das Wissen nämlich, daß er im Entscheidenden (das heißt im Bezug auf die ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ) nichts weiß.

Xenophon kennt allerdings auch einen Gegensatz des Sokrates zu den Sophisten, aber nur im Punkte des Honorars, was wieder eine Sache für sich ist. Eine allgemeine Erklärung dafür, weshalb Sokrates nicht διδάσκαλος heißen wollte, gibt es bei ihm nicht. An unserer Stelle gibt es überhaupt keine Erklärung, so daß sich der Leser streng genommen wundern darf, wozu das eigentlich gesagt wird, da es doch an sich keine Schande ist, διδάσκαλος zu sein.

Für Xenophon und Platon gemeinsam stellt sich die Frage, wie die Wirkung des Sokrates zu beschreiben sei, wenn sie keine Belehrung ist. In der genannten Apologiestelle wird ziemlich unbestimmt gesagt, Sokrates lasse sich einfach durch jedermann ausfragen und gebe Antwort, rede und lasse jedermann zuhören. Xenophon, bei dem Sokrates keine, wenn auch noch so negative Metaphysik zu vertreten hat, kann sich klarer ausdrücken: Sokrates handelt, und seine Umgebung ahmt ihn nach. Dies Moment der Mimesis fehlt auch bei Platon nicht ganz. Nur steht es anderswo, in Ap. 23 CD, in der einzigen Stelle, in der die Jugendverführung mehr oder weniger als ein Punkt für sich behandelt wird: dem Sokrates folgen bei seiner Menschenprüfung junge Leute, zumeist Söhne der Reichsten (in dieser überraschend abschätzigen Parenthese liegt das Bestreben, sich von diesen νέοι zu distanzieren; denn der πλουσιώτατος unter ihnen ist unzweifelhaft Alkibiades), und ahmen ihn nach zum großen Aerger derer, die geprüft werden. Daß sie αὐτόματοι kommen, unterstreicht ebenfalls, daß sie nicht von Sokrates als Schüler dazu herangezogen worden sind. Sokrates liegt es überhaupt nicht daran, für diese seine Nachahmer vor Gericht besonders einzutreten. Insofern geht die Stelle mit Ap. 33 AB konform.

Später, im Theätet, hat Platon versucht, mit dem Bild der μαιευτική das Wirken, ohne zu lehren, schöner und origineller begreiflich zu machen. Doch das geht uns hier nichts an.

§ 4. Hier soll offenbar das Stichwort γαστήρ aus § 1 erläutert werden. Die Aphrodisia werden übergangen (wir werden darauf noch zurückkommen), aber auch, was dasteht, ist äußerst

summarisch formuliert. Es fällt schon auf, daß nicht etwa von der ἐγκράτεια die Rede ist, sondern eher vom Gegenteil: Sokrates verwirft für sich wie für die anderen die Vernachlässigung des Körpers. Unvermittelt springt Xenophon dann über zum ὑπερεσθίειν, das offenbar den Gegenpol zum ἀμελεῖν bilden soll. Daß aber darunter nicht unsittliche Schlemmerei zu verstehen ist, sondern eine unrichtige Diät, zeigt die Fortsetzung. Bei zuviel Nahrung muß man ὑπερπονεῖν, übermäßig viel körperliche Tätigkeit verrichten, um die Nahrung ordentlich verdauen zu können. Man soll also nur so viel zu sich nehmen, als man mag; dann kann man es auch richtig verarbeiten. Auf diese Weise bleibt man a) gesund und stört b) nicht die höheren Funktionen des Menschen.

Was dieser Text bedeutet, wird erst klar, wenn wir zwei Paralleltexte heranziehen. Zunächst III, 12. Sokrates belehrt einen Freund, der seinen Körper vernachlässigt. Die Gefahren der κακεξία, der Nutzen der εὐεξία werden ausgiebig vorgeführt. Im politischen wie im privaten Leben ist man mit einem gesunden Körper besser daran, und vor allem beeinträchtigt eine schlechte Gesundheit auch die geistigen Fähigkeiten (§ 6). Kein Zweifel, daß Xenophon hier wie an unserer Stelle den Sokrates sozusagen Teile eines diätetischen Traktates vortragen läßt, worin die richtige Mesotes im Maße der Nahrung und des physischen Trainings empfohlen war, nicht zuletzt im Hinblick auf die große Bedeutung der körperlichen Hexis für die psychische Verfassung im weitesten Sinne.

Wir müssen weiterhin dazu nehmen I, 3, 5—15, einen Text, der, wie wir noch genauer sehen werden, ebenso eine Art von Nachtrag zu unserm Kapitel über die Jugendverführung ist wie I, 3, 1—4 ein solcher zum Abschnitt über die religiöse Haltung des Sokrates. Hier wird zuerst in § 5 Anf. von seiner Autarkeia gesprochen, dann in 5 Ende—8 Anf. von der Enkrateia, daß er nämlich Speise und Trank nur zu sich nimmt, wann und soviel er mag. § 8 Ende bis § 14 ist von den Aphrodisia die Rede, zur Hauptsache in einem Gespräch, dann in § 14 theoretisch: wenn der Körper nicht nach Aphrodisia verlangt, soll man sich nicht durch die Seele dazu verleiten lassen, wenn aber der Körper danach verlangt, so soll man sie so genießen, daß es

die Seele nicht belästigt. Das ist dieselbe Diät, die an unserer Stelle für die Nahrung vorgeschrieben wird; freilich wird sie in I, 3, 14 nur von den Freunden des Sokrates verlangt, während Sokrates eine viel radikalere Zurückhaltung übt. Das hätte auch an unserer Stelle angeführt werden können. Xenophon hat es nicht getan, weil er es im Anschluß an den Dialog bringen wollte. Im Blick auf I, 3, 5—15 hat er hier die Behandlung der Aphrodisia völlig unterdrückt.

Angedeutet ist diese Diätetik auch in IV, 7, 9 und im Oik. 11, 12 f. Ihre Hauptelemente haben wir schon berührt: sie erstrebt eine Mesotes (die Bedeutung medizinisch-diätetischer Dinge für die spätere ethische Mesotes-Lehre des Aristoteles ist bekannt), Maßstab ist das ἡδύ, das in diesem Zusammenhang immer wieder genannt wird (für Epikur wichtig, vgl. auch Demokrit VS 68 B 188!); besonders beachtet wird die Abhängigkeit des Geistigen von der Körperverfassung. III, 12, 6 spricht vom διανοεῖσθαι, unsere Stelle unter dem Einfluß des vorangehenden σώματος ἀμελεῖν von der ἐπιμέλεια ψυχῆς (zum Problem vgl. auch Arist. EN. 1152 b 16—18 u. 1153 a 20—23). Der Traktat, den wir hier hinter den xenophontischen Texten ansetzen dürfen, gehört ohne Zweifel in den Kreis der Bestrebungen, die traditionellen Bildungsfächer neu zu begründen dadurch, daß man ihre Bedeutung für den Geist nachwies: die Beschäftigung mit den Dichtern soll nicht mehr nur ergötzen, sondern sittlich belehren, die Musik soll erzieherisch wirken (Damon von Athen) und so auch richtige Diät und Gymnastik, die den Menschen gesund hält. Genau das meint ja Protagoras bei Platon, Prot. 316 DE, wenn er Dichtung, Gymnastik und Musik der Sophistik unterordnet.

Scharfe Angriffe auf die Gymnastik kennen wir aus derselben Zeit auch, vor allem in einigen Erzählungen, die den Skythen Anacharsis zum Mittelpunkt machen.

Was die Sokratiker betrifft, so können sowohl die Ausführung Platons in Rep. 403 C—412 B wie auch die kurze Notiz aus Aristippos Diog. Laert. 2, 91 angeführt werden. Sie entsprechen im allgemeinen der xenophontischen Linie. Vorstellen kann man sich, daß Antisthenes hier, wie der Musik und Literatur gegenüber, radikal war und die Gymnastik auch in ihrer pädagogisch begründeten Form verwarf.

§ 5. Den ersten Satz kann man auf das Stichwort καρτερία in § 1 beziehen. Freilich haben wir nur schematische Andeutungen. Der Karteria steht zunächst die Tryphe gegenüber, der Begriff, der etwa in den Polemiken gegen Aristippos wiederkehrt. Alazoneia ist, wie schon zu I, 1, 5 bemerkt, der Gegenbegriff zu Eironeia, bezeichnet also weniger die Protzerei der Lebensart als die geistige Anmaßung. Doch kann beides ineinander übergehen. Die Sophisten werden nicht nur als allwissend geschildert, sondern auch, wie sie mit Prunkgewändern auftreten.

Belegt wird die Karteria mit der Zurückhaltung im Gebrauch von Mantel und Schuhen.

Sahen wir soeben, wie I, 3, 5—15 eine Art von Nachtrag zum Abschnitt über die Jugendverführung ist, so gilt dasselbe in nicht geringerem Maße von den ganzen drei letzten Kapiteln von B. I. Kap. 5 spricht von der Enkrateia, Kap. 7 von der Alazoneia, und in Kap. 6 behandeln die zwei ersten Gespräche (das dritte ist nur ein Anhang, der durch die Person des Antiphon mit dem übrigen verbunden ist) die asketische Lebensweise des Sokrates und seinen Verzicht auf Gelderwerb. Hier wird auch begründet, warum Sokrates auf Schuhe und Wechsel der Kleidung keinen Wert legt. Xenophon hätte diese Erwägungen ebenfalls schon an unserer Stelle bringen können. Es ist aber deutlich, daß er in der eigentlichen Beantwortung der Klage gegen Sokrates nicht mehr als ein Résumé aus den Materialien geben will, die er nachher in Dialogform ausbreitet.

Daß Sokrates fast immer barfuß ging, sagt auch Platon im Symp. 174 A und 220 B, desgleichen, daß er immer denselben Anzug anhatte (vgl. Phaidr. 229 A). Beide, Platon und Xenophon, bestätigen insofern das Sokratesbild der Wolken des Aristophanes. Wie stark die typischen Elemente in diesem Bild sind, wird sich nie ausmachen lassen. Der σοφός (wie auch der Dichter!) wird ja gern nicht nur als der allwissende Grandseigneur, sondern auch als der jämmerliche und fanatische Hungerleider geschildert.

Unmittelbar eingewirkt hat dies Sokratesbild auf die Gestalt des Diogenes von Sinope, der uns in manchen Logoi als eine Art von übersteigertem Sokrates entgegentritt.

Der folgende Satz geht zum Punkte der materiellen Autarkie über, freilich auch in sehr flüchtiger Formulierung. Erst wird von den Freunden des Sokrates gesprochen, dann mitgeteilt, daß er von ihnen kein Geld nimmt, womit also wieder das Motiv des vorbildlichen Tuns ohne direkte Belehrung vorausgesetzt wird. Die Stilisierung erinnert an § 2: die Begierden nach Schlechtem werden durch andere Begierden ersetzt. Dort war dies die Tugend, hier ist es in einer etwas sonderbaren Verschiebung Sokrates selbst.

§ 6. Etwas ausführlicher wird die Frage des Gelderwerbs weitergesponnen. Auch da bilden die Gespräche von I, 5/6 eine Ergänzung. Es zeigt sich, wie Xenophon dasselbe, nicht allzu umfangreiche Gedankengut bald so, bald anders wendet.

Zu dem an unserer Stelle ausgesprochenen Gedanken haben wir eine Parallele nicht nur in I, 6, 5, sondern schon vorher unter dem Stichwort der Enkrateia in I, 5, 6. Sokrates verzichtet auf Honorare um seiner Freiheit willen. Denn wer Geld nimmt, macht sich selbst zum Sklaven (ἀνδραποδιστής, ein Ausdruck der Rechtssprache, ganz pointiert gegen ἐλευθερία gesetzt), weil er sich mit dem abgeben muß, der bezahlt. Dasselbe sagt I, 5, 6: wer Geld nimmt, macht sich selbst zum δοῦλος eines δεσπότης. I, 6, 5 dagegen beschränkt sich auf die Bemerkung, daß, wer Geld nimmt, unter Zwang stünde, er selbst aber frei sei, zu reden, mit wem er wolle. Das paßt zum Tenor des ganzen Gespräches, das nicht so sehr ein falsches Verhalten angreifen, als die Vorzüge des sokratischen Lebens ins Licht setzen will.

Parallel ist eine Anekdote vom Schuster Simon, jener absonderlichen Konkurrenzfigur zu Sokrates: Als Perikles ihm einmal freien Unterhalt versprach und ihn einlud, bei ihm zu wohnen, erklärte er, er wolle seine Redefreiheit nicht verkaufen (D. L. 2, 123). Es könnte auch sein, daß das Motiv ursprünglich gar nicht für den Philosophen, sondern für den Dichter geprägt worden ist, der nicht auf Bestellung arbeiten mag (vgl. auch Diogenes über den von Alexander abhängigen Kallisthenes bei D. L. 6, 45, sowie Anakreon zu Polykrates in Gnom. Vat. 72 Sternb.).

§ 7. Ein zweiter Grund der Ablehnung des Gelderwerbs wird angeschlossen. Es ist der Kontrast zwischen dem Anspruch, ἀρετή zu lehren und der Forderung nach Honorar. Frei-

lich formuliert Xenophon doppeldeutig. Zuerst scheint gemeint, der Lohn solchen Unterrichts solle einfach darin bestehen, daß man einen ἀνὴρ ἀγαθός hervorgebracht habe. Dann aber sehen wir, daß es sich nicht nur darum handelt, sondern nüchterner: zur ἀρετή gehört, daß man selbstverständlich dankt. Wer also wirklich einen Menschen ἀγαθός gemacht hat, soll sich auf dessen spontane Dankbarkeit verlassen können und sich nicht ängstlich sein Honorar garantieren lassen. Das ist also kein Verzicht auf das Geld als solches; aber die Zahlung wird zu einer Vertrauenssache.

Daß dieser Gedanke ein fester Topos in der Polemik gegen die Sophisten ist, soweit sie Erziehungslehrer sind, zeigen die zwei Parallelen: Isokrates, c. Sophist. 5/6 bemerkt, daß bei jedem andern Unterricht die Abmachung eines Honorars verständlich wäre. Wer aber ἀρετή und σωφροσύνη lehren will, der muß gerade seinen Schülern Vertrauen entgegenbringen; denn sonst widerspricht er sich selbst. Dasselbe führt Platon im Gorgias 519 C—520 E aus. Wer den Schüler wirklich gerecht macht, darf sich um Honorar nicht kümmern; denn der gerecht Gewordene wird schon wissen, was er seinem Lehrer schuldet.

Daß das Motiv verwandt ist mit der bekannten Euathloserzählung (VS 80 A 1), sei nur nebenbei erwähnt. Wer es geprägt hat, wissen wir nicht.

Das zweite der Antiphongespräche Xenophons freilich (I, 6, 11—14) geht in der Richtung, in die zunächst auch unsere Stelle zu führen schien. Das Uebermitteln von Weisheit wird mit der Hingabe der eigenen Schönheit verglichen. Wie es gemein ist, für diese Lohn zu fordern, so darf es auch nicht für jenes geschehen. Der Gewinn besteht darin, sich einen ἀνὴρ ἀγαθός als Freund zu erwerben.

Daß im übrigen der ganze Komplex vor allem in der Komödie zu Hause ist, für die der geldgierige Dichter und Sophist als eine besondere Art des κόλαξ ein äußerst dankbarer Gegenstand war, bedarf nicht langer Hinweise.

§ 8. Der Schluß verbindet den Gedanken, daß dem Sokrates nur an der Gewinnung guter Freunde gelegen gewesen sei (und an der Schaffung von Freundschaften überhaupt, wie dies die Geschichten II, 4—10 zeigen), mit der erneuten Versicherung,

daß er niemals etwas zu lehren beansprucht habe, sondern die andern lediglich sein Leben nachahmen ließ.

Recht konsequent ist diese Versicherung nicht. Oben war gesagt, wer Tugend lehren wolle, dürfe keinen Lohn verlangen — nun wird erklärt, Sokrates habe nie beansprucht, Tugend zu lehren.

Aber Xenophon will offenbar den Abschnitt damit abrunden, daß er den Inhalt von § 3 noch einmal aufnimmt, nachdem die drei Hauptpunkte von § 1: Enkrateia, Karteria und materielle Autarkie behandelt worden waren. Die Behandlung selbst ist, wie wir sahen, nur stichwortartig, eine Zusammenfassung dessen, was nachher in 3, 5—15 und Kap. 5 bis 7 breiter ausgeführt wird.

Der letzte Satz erinnert in pathetischer Frage an den Klagepunkt und gibt die Antwort in einer bei Xenophon seltenen ironischen Form.

§ 9. Von hier bis zum Ende des Kapitels läuft die Auseinandersetzung Xenophons mit der Anklageschrift des Polykrates. Diese hat sich als Anklagerede des Anytos im Prozeß des Jahres 399 gegeben und konnte insofern als eine Ergänzung der offiziellen Anklageschrift gelten. Allerdings war ihre Tendenz von derjenigen der Anklageschrift wesentlich verschieden: während diese, soweit wir sie zu interpretieren vermögen, einen durchaus unpolitischen Charakter gehabt hat, sucht die Schrift des Polykrates systematisch den Sokrates als Gegner der durch Thrasybulos wiederhergestellten Demokratie und πάτριος πολιτεία hinzustellen. Bekanntlich besitzen wir in der Apologie des Sokrates des Libanios eine zweite, von Xenophon grundsätzlich unabhängige Auseinandersetzung mit dem Text des Polykrates. Sie ist bedeutend ausführlicher als diejenige Xenophons und läßt erkennen, daß dieser nur einzelne wenige Punkte des Polykrates herausgegriffen hat.

Ein erster Abschnitt Xenophons (§ 9—11) behandelt den Vorwurf, Sokrates habe seine Schüler gelehrt, die bestehende Verfassung zu verachten. Bei Libanios kommt dies in § 53—61 zur Sprache, Sokrates sei μισόδημος καὶ τοὺς συνόντας πείθει τῆς δημοκρατίας καταγελᾶν. Widerlegt wird dies bloß mit den Feststellungen, daß nicht die geringsten Beweise dafür vorlägen und

daß sich Sokrates weder im Jahre 411 noch im Jahre 404 mit den Oligarchen eingelassen hätte. Eine Ergänzung ist § 80—84: Wenn Sokrates jemals offen die Tyrannis empfohlen hätte, wäre er schon längst hingerichtet worden; wenn er dagegen einzelne Gesetze als verbesserungsbedürftig bezeichnet hat, so hat er nichts anderes getan, als was die Verfassung selbst zuläßt und was schon oft geschehen ist.

Bei Xenophon hören wir zunächst die Begründung, die Polykrates seinem Vorwurf gegeben hat. Sokrates habe die Loswahl der Beamten kritisiert; die Techniker würden ja auch nicht durchs Los bestimmt. Polykrates hat damit einen Punkt herausgegriffen, der in der Tat in den sokratischen Logoi häufig diskutiert worden ist, wie dies allein schon eine der unsrigen überraschend nahestehende Stelle des Aristoteles (Rhet. 1393 b 3 bis 8) zeigt. Platon behandelt ihn zwar nirgends direkt, aber seit dem Laches strebt er danach, die Fragen nach der menschlichen und politischen ἀρετή einer bestimmten fachlichen Kompetenz zu unterwerfen, sie zum Gegenstand einer Episteme zu machen, die genau so sehr Episteme ist wie diejenige des Arztes oder Steuermanns. Dies ist ja auch gemeint mit dem Begriff der βασιλικὴ τέχνη, der, bewußt paradox geprägt, bei Platon im Euthydemos und bei Xenophon Mem. IV, 2, 11 erscheint. Geschaffen ist er vermutlich weder von dem einen noch von dem andern, sondern am ehesten von Antisthenes. Denn daß dieser das Problem der Kompetenz des Staatsmannes behandelt hat, zeigt ein zur Anekdote zusammengeschrumpfter Rest eines seiner sokratischen Logoi (Diog. Laert. 6, 8): Antisthenes riet den Athenern, durch Abstimmung die Esel zu Pferden zu ernennen. Als sie dies unsinnig fanden, bemerkte er: «Auch zum Strategen wird man bei euch ja nicht dadurch, daß man etwas gelernt hat, sondern dadurch, daß man in einer Abstimmung gewählt wird.»

Die Form des Gedankens bei Xenophon ist eine in der sokratischen Protreptik weit verbreitete: man gibt sich große Mühe bei kleinen Dingen, vernachlässigt aber die großen (besonders vergleichen mag man III, 1, 2—3). Anfang und Schluß von § 9 korrespondieren miteinander: der Begriff der νόμοι wird durch πολιτεία wieder aufgenommen und die συνόντες als νέοι präzisiert.

Angehängt wird die Bemerkung, Sokrates mache die jungen Leute βιαίους. Sie dient dazu, den Ausgangspunkt für die nachfolgende Rechtfertigung des Sokrates zu bilden. Ob sie bei Polykrates selbst vorkam, ist mir sehr zweifelhaft. Mit dem Vorwurf hinsichtlich der Loswahl ist sie nicht notwendig verbunden. In der Sache war dieser Vorwurf selbst nicht zu widerlegen. Die Sokratik hat tatsächlich im Namen des Prinzips der Kompetenz die Loswahl oder (was letzten Endes auf dasselbe hinauslief) die Wahl durch das beliebige inkompetente πλῆθος bekämpft und sich insofern gegen eine Institution gewandt, die als ein Hauptstück der Demokratie galt (s. etwa Plat. Rep. 557 A). Also wird bei Xenophon nicht ohne einen spürbaren Gedankensprung die Diskussion von der Sache auf die Methode verschoben. Stillschweigend wird anerkannt, daß Sokrates die athenische Politie angegriffen hat; über die sachliche Berechtigung der Kritik wird kein Wort verloren.

§ 10/11. Dem gewaltsamen Umsturz wird das πείθειν gegenübergestellt, das überdies unbedenklich dem διδάσκειν angeglichen wird (Xenophon nimmt also weder auf die den platonischen Gorgias beherrschende Antithese von διδάσκειν und πείθειν Rücksicht noch darauf, daß er selbst soeben dem Sokrates jedes Lehren abgesprochen hatte). In zugespitzter, aber ganz allgemeiner Antithetik wird der Vorzug des πείθειν vor der βία dargestellt. Dem πείθειν sind zugeordnet: Phronesis, Gefahrlosigkeit und Gewinn von Freundschaft, der Gewalt dagegen die bloße Kraft, Gefahren und Haß. Der Gewaltsame braucht Helfer, der Ueberredende vermag alles allein (hier wird man sich etwa an das bekannte Lob des Logos bei Gorgias, Helena 8 ff. erinnern). Der Gewaltsame kann den Gegner nur töten, der Ueberredende wird ihn sich zum Nutzen gefügig machen.

Noch an andern Stellen Xenophons spielt der Gegensatz von Gewalt und Ueberredung eine Rolle; er hat ja sowohl in der Charakterisierung der Tyrannis wie auch im Lob des Logos seinen Platz. So wird in I, 2, 44—45 der Nomos dadurch aufgelöst, daß gezeigt wird, wie in jeder Verfassung der Nomos letzten Endes nicht durch πειθώ, sondern durch βία zustande kommt. In II, 6, 9—11 wird gefragt, wie man einen Freund gewinnen könne; die Antwort geht zunächst vom Vergleich mit

Jagdmethoden aus, biegt aber dann ab in die Antithese: nicht mit Gewalt, sondern mit ἐπῳδαί, also dem überredenden Logos. Dasselbe wird auch kurz in III,11,11 angedeutet (vgl. noch D.L.1,88).

An unserer Stelle ist es besonders deutlich, daß jeder individuelle Bezug auf Sokrates fehlt. Xenophon reduziert die Anklage des Polykrates auf das Stichwort βία und hängt daran einen Text, der in seiner abstrakten Antithetik geradezu an Gorgias und Isokrates erinnert.

§ 12. Weitaus am breitesten hat Xenophon den zweiten Klagepunkt behandelt (§ 12—48). Er betrifft die Beziehungen des Sokrates zu Alkibiades und Kritias.

Hier stellen sich gleich eine Menge von Problemen. Schon was Xenophon aus Polykrates mitteilt, läßt erkennen, daß es alles andere als eine zufällige Auswahl von Namen ist. Es sind die beiden schlimmsten Vertreter der entgegengesetzten Staatsformen, Demokratie und Oligarchie (so verteilen sich ja auch die beiden zur Verteidigung des Sokrates herangezogenen politischen Ereignisse auf die beiden Formen: gegen die Demokratie wehrt sich Sokrates im Arginusenprozeß, gegen die Oligarchie in der Affäre des Leon von Salamis). Daß Polykrates den Alkibiades zum Schüler des Sokrates gemacht habe, «obschon niemand etwas davon gewußt hätte, daß dieser ihn erzogen habe», bemerkt bekanntlich Isokrates, Bus. 5. Und wenn Aischines, Tim. 173 feststellt, die Athener hätten Sokrates hingerichtet, weil es herausgekommen sei, daß er den Kritias erzogen habe, so wird auch dies aus dem Werk des Polykrates stammen. Libanios behandelt diesen Punkt in § 136—152. Er zeigt zuerst (137—141), daß Alkibiades keineswegs zu tadeln war, dann (142—147), daß man Sokrates auch dann keinen Vorwurf machen könne, wenn Alkibiades zu tadeln wäre, da auch der beste Lehrer und das beste Gesetz gegen eine schlechte Natur machtlos seien (dies kommt den Ausführungen Xenophons in 24—28 recht nahe, ohne daß direkte Beziehungen zu erkennen wären). Gegen Kritias wird nur gesagt, er und Sokrates seien nicht Freunde, sondern die ärgsten Feinde gewesen; er habe die Tätigkeit des Sokrates zu hindern gesucht, und dieser habe sich geweigert, seine Befehle auszuführen (148—9). Endlich wird (in stärkstem Anschluß an Xenophon)

auf die große Schar der wahren und untadeligen Freunde des Sokrates hingewiesen (150—1).

Es ist hier nicht der Ort, die gesamte sokratische Literatur auf ihre Stellung zum Anklagepunkt hin zu prüfen. Nur soviel: wie weit die Alkibiadesdialoge des Aischines, Eukleides und Antisthenes auf ihn Rücksicht nehmen, läßt sich kaum sagen. Die im platonischen Corpus erhaltenen Alkibiadesdialoge sind bedeutend jünger, beuten freilich die ältere Sokratik stark aus. Sicherlich kann man sagen, daß das eindrucksvollste Motiv der Sokrates-Alkibiades-Dichtung, das von Aischines stammende und bei Xenophon IV, 2 wie in Platons Symposion nachwirkende Bild, wie Sokrates den auf Reichtum, Herkunft und Begabung stolzen Mann zu Tränen demütigt, mindestens implicite die Feststellung enthält, Sokrates sei gegenüber Alkibiades völlig unabhängig aufgetreten und habe sich nach Kräften bemüht ihn zu bessern.

Platon selbst zeigt sich erstaunlich gleichgültig gegen die Vorwürfe des Polykrates: der Protagoras beginnt mit einem unverhüllten Bekenntnis des Sokrates zu Alkibiades, und im Charmides tritt Kritias als ein liebenswürdiger und gebildeter Mann auf; wir würden aus diesem Dialoge niemals erraten können, was für eine problematische Gestalt er gewesen ist.

Xenophon endlich hat sich's, um Polykrates zu begegnen, ganz einfach gemacht: außer an unserer Stelle ignoriert er Alkibiades und Kritias vollständig. Es wird sich an mehreren Stellen zeigen, daß er Stücke aus Alkibiadesdialogen übernimmt, aber die Figur des Alkibiades durch eine andere ersetzt (vgl. Eranos Rudbergianus 1946, 149 f.).

Kehren wir zum Text zurück, so ist zunächst die nach Polykrates gegebene Charakterisierung der beiden sehr sorgfältig. Die πλεονεξία ist der Zentralbegriff der Herrenmenschenethik und dem Begriff der Isonomia entgegengesetzt; βίαιος ist das Charakteristikum des Tyrannen und es scheint, daß gerade Polykrates für die Regenten des Jahres 404/3 den Begriff der τριάκοντα τύραννοι geprägt hat. Umgekehrt ist ἀκρασία und Hybris einer der Hauptvorwürfe gegen die radikale Demokratie.

Bemerkt zu werden verdient, daß die nachher bei Xenophon erzählten Geschichten nicht mit dieser Charakterisierung überein-

stimmen: hier ist Kritias der ἀκρατής (§ 29–30) und Alkibiades der Gegner der Demokratie (§ 40–46).

§ 13. Xenophon erklärt von vornherein, keinen der beiden politisch verteidigen zu wollen. Er will nur präzisieren, wie ihr Verkehr mit Sokrates zustande gekommen und abgelaufen sei. Das Problem ist ja schwierig: in jedem Falle haben wir die Situation, daß die vorbildliche Wirkung des Sokrates versagt hat (vgl. etwa noch Aelian v. h. 4, 21). Wie es dazu kommen konnte, muß erklärt werden. Methodisch ist bezeichnend, daß also Xenophon dem Gegner ohne weiteres einen Punkt konzediert. Zur politischen Leistung beider wird ausdrücklich nichts bemerkt, so wie in 9—11 (unausdrücklich) zur sokratischen Kritik an der athenischen Politik nichts gesagt wird. Man glaubt, eine bewußte Taktik Xenophons oder seines Vorbildes zu fassen. Auch später ist die Verteidigung des Sokrates bemerkenswert nuanciert.

§ 14. Ausgegangen wird von dem Ehrgeiz der beiden. φιλοτιμία ist bei Xenophon (im Gegensatz zu Platon) ein durchaus positiv bewerteter Begriff. Sie wollen an Macht und an Namen die Ersten sein. Diese Eigenschaft haben sie von Natur, also vor jeder Berührung mit Sokrates.

Ist die Natur der beiden die eine Gegebenheit, so ist diejenige des Sokrates die zweite. Von ihm werden zwei Gruppen von Eigenschaften genannt. Die eine kennen wir schon: Xenophon greift hier mit voller Konsequenz auf die Dinge zurück, die er in § 1 der Anklage auf Jugendverführung entgegengesetzt hatte. Es ist die ἐγκράτεια und die αὐτάρκεια; weggelassen wird die καρτερία. Diesen Eigenschaften der Zurückhaltung steht eine andere polar gegenüber: Sokrates hat die Fähigkeit, seine Gesprächspartner vollkommen zu beherrschen.

§ 15. Nun wird rhetorisch die Frage gestellt, durch welche Eigenschaft wohl Alkibiades und Kritias angezogen worden seien: durch die Zurückhaltung im Leben oder die Ueberlegenheit im Gespräch. Ganz klar ist der Gegensatz nicht ausgedrückt. Soll etwa der βίος den Logoi gegenübergestellt werden? Oder soll zusätzlich gesagt werden, daß jene nicht das gesucht haben, was Sokrates wirklich ist, sondern nur, was sie von ihm meinen, daß er sei und leisten könne?

Denn die Dialogkunst des Sokrates ist ja nicht ohne weiteres identisch mit dem, was jene suchen, dem ἱκανοὺς γενέσθαι λέγειν καὶ πράττειν.

§ 16. Die Antwort, die schon in der Frage lag, wird nun auch explizit gegeben, freilich in einer etwas überstürzten Form. Daß sie die Sophrosyne des Sokrates ablehnen, wird in das Bild gekleidet: wenn ihnen Gott die Wahl zwischen einem Leben wie Sokrates und dem Tode gewährt hätte, so hätten sie den Tod vorgezogen. Das Bild wird in demselben Zusammenhang im Antiphongespräch I, 6, 4 wieder aufgenommen. Es erinnert aber auch — vielleicht nicht zufällig — an eine Stelle im ersten Teil des Großen Alkibiades (105 A). Im weitern Sinne ist es eine Form des Motivs der Lebenswahl; davon wird zu II, 1, 21 ff. zu reden sein.

Daß sie sich nur für die Gesprächskunst des Sokrates interessieren, wird aus ihrem Verhalten abgelesen: sobald sie glauben, durch Sokrates die Ueberlegenheit über ihre Gesprächspartner gewonnen zu haben, verlassen sie ihn und treiben Politik; denn nur dies wollten sie bei ihm lernen.

Damit ist zunächst der dritte und wichtigste Begriff eingeführt: was zuerst Dialogkunst war und dann die Fähigkeit, zu reden und zu handeln, das heißt jetzt Politik. Was Sokrates darstellt und lehrt, ist also nicht nur im Sinne von § 1 Sophrosyne, sondern auch Politik. Das läßt sich verknüpfen mit 1,10 bis 16: die ἀνθρώπεια, denen Sokrates vor den θεῖα den Vorzug gibt, sind ja die Fragen nach ἀρετή und Polis. Eigentümlich ist der sozusagen biographische Inhalt unserer Stelle: Kritias und Alkibiades sollen so lange bei Sokrates geblieben sein, bis sie bei ihm zwar nicht Sophrosyne, aber die Politik gelernt hatten. Diese Auffassung der Beziehung der beiden zu Sokrates ist in der sonstigen erhaltenen sokratischen Literatur ohne Parallele. Die Frage muß offen bleiben, ob es sich um eine Konstruktion Xenophons bzw. des Sokratikers, dem er folgt, handelt, oder nicht. Jedenfalls haben wir bis dahin eine sehr scharf aufgebaute Apologie des Sokrates: von den zwei Dingen, die Sokrates zu bieten hatte, haben die beiden, wie ihre Natur voraussehen ließ und ihr Verhalten bewies, nur das eine sich angeeignet.

§ 17. Gegen diese Darstellung wird nun ein erster Einwand erhoben: Sokrates hätte dafür sorgen müssen, daß seine Freunde nicht zuerst oder ausschließlich die Politik bei ihm lernten; denn dies sei doch das weniger Wichtige. Die Formulierung des Einwands ist schwach. Man hätte die Frage erwarten können, wie Sokrates überhaupt zuläßt, daß man sich eines ohne das andere aneignet — oder gar: ob denn das eine vom anderen überhaupt rechtmäßig getrennt werden könne.

Xenophon gibt ausdrücklich keine Widerlegung. Er stellt allgemein fest, daß alle Lehrer teils durch die vorbildliche Tat, teils durch das Wort wirken. So hat auch Sokrates sich in der Tat und in der Rede, im Gespräch geäußert. Die Antithese zwischen Sophrosyne und Politik scheint sich hier (im Sinne der Andeutung von § 14/5) ganz auf die Antithese von Bios und Logos zu reduzieren; dabei erinnert der Schluß von § 17 deutlich an 1, 16. Dann läuft die Bemerkung darauf hinaus, daß bei Sokrates jedenfalls kein Gegensatz zwischen Leben und Lehre bestand, und damit (anders gesehen) auch kein Gegensatz zwischen der Wirkungsweise durch μίμησις und derjenigen durch διδασκαλία. Seine Dialogkunst ist also von seiner Sophrosyne nicht zu trennen.

Daß Sokrates gleichzeitig durch Tat und Wort gewirkt habe, sagt (in spürbarem Gegensatz zu 2, 3 plus 8) auch I, 3, 1. Eigentümlich ist IV, 3, 1. Hier wird als Thema des Kapitels angegeben, zu zeigen, daß Sokrates der Meinung war, seine Freunde sollten erst Sophrosyne lernen und erst hinterher Gewandtheit im Reden und Handeln. Denn Gewandtheit ohne Sophrosyne führe zu Verbrechen. So wird nun in IV, 3 die Sophrosyne den Göttern, in IV, 4 diejenige den Menschen gegenüber, nämlich die Gerechtigkeit, gelehrt; IV, 5 zeigt, wie Sokrates die Menschen gewandt im Handeln, IV, 6, wie er sie gewandt im Reden machte. Daß Xenophon hier wie immer in die Disposition disparate und oft gar nicht passende Gespräche eingeordnet hat, ist eine Frage für sich. Die Disposition als solche ist geschlossen und durchsichtig. Sie antwortet genau auf den Vorwurf, der an unserer Stelle dem Sokrates gemacht wird. Beides kann natürlich aus einem Alkibiadeslogos stammen: an Alkibiades kann die Gefährlichkeit einer Ausbildung zu politischer Ge-

wandtheit ohne gleichzeitige Erziehung zur Sophrosyne demonstriert werden (vgl. Plat. Rep. 491 B ff.). Man kann auch an den ersten Teil des platonischen Gorgias denken, der mit der Forderung schloß, der Rhetor müsse Gerechtigkeit lehren (459 D—461 B). Wenn Xenophon an unserer Stelle auf eine Widerlegung des Vorwurfs verzichtet, so kann ja auch damit nicht gemeint sein, daß er dessen Berechtigung anerkenne, sondern bloß, daß er die Widerlegung auf später verschiebe.

§ 18. Was bisher an Ueberlegungen geboten wurde, ging aus von dem Einklang, der bei Sokrates zwischen Sophrosyne und Dialogkunst bestand. Es ergänzt sich durch den Nachweis, daß auch die beiden durchaus Sophrosyne übten, solange sie bei Sokrates waren, und zwar aus Ueberzeugung.

Das ist eigentlich überraschend. Denn in 12 hörten wir von ihrer Gewalttätigkeit und Zuchtlosigkeit, in 14, daß sie von Natur äußerst ehrgeizig waren, und in 16, daß sie Sokrates verließen, sobald sie die Redekunst erworben hatten, ohne sich weiter mehr um Sophrosyne zu kümmern. Ein Widerspruch im strengsten Sinne ist es nicht: man kann immer sagen, daß sie durch den Umgang des Sokrates über ihre Natur hinausgewachsen seien und daß 16 nicht behaupte, sie hätten sich überhaupt nicht um Sophrosyne gekümmert, sondern nur, sie hätten es nicht hinreichend und nicht für ihr ganzes Leben getan. Trotzdem ist ein Gegensatz nicht zu verkennen. Etwa das Bild der Lebenswahl in 16 Anfang ist so eindeutig, daß man von da den Weg zu 18 kaum findet. In Wirklichkeit ist anzunehmen, daß zwei verschiedene Arten der Behandlung des Problems verbunden sind: wir haben erstens die These, daß die beiden, ihrer Natur gemäß, von den zwei Dingen, die Sokrates zu bieten hat, das eine wählen, das andere verwerfen. Mit 18 beginnt die andere These, daß die beiden den besten Willen hatten, dem Sokrates folgend, Sophrosyne zu üben, daß aber später eine Verkettung unglücklicher Umstände und Einflüsse sie davon abgebracht habe. Bei der ersten These wäre zu erklären gewesen, wie die Abspaltung der Politik von der Sophrosyne im Wirken des Sokrates möglich war (was § 17 faktisch bestreitet), bei der zweiten, wie Menschen, die zunächst den guten Willen (was § 14—16 als höchst unwahrscheinlich darstellt)

und einen guten Lehrer haben, dann doch schlecht werden können. Nur das zweite wird in den folgenden Abschnitten erklärt.

§ 19. So haben wir gleich den gewichtigsten Einwand: wie kann jemand, der einmal Sophrosyne besessen hat, sie wieder verlieren? Daß dies unmöglich sei, wird ausdrücklich als These von Philosophen bezeichnet. Wir kennen sie als Lehre des Antisthenes aus Diog. Laert. 6, 12 und 105. Daß Xenophon gegen Antisthenes polemisiert, soll nicht bestritten werden, auch wenn es bedenklich bleibt, daß ein derart ironischer Ton angeschlagen wird gegen einen Sokratiker, von dem Xenophon doch aller Wahrscheinlichkeit nach das Bild des ἐγκρατής, καρτερικός, αὐτάρκης Sokrates übernommen hat. Daß es sich ursprünglich nicht um ein antisthenisches, sondern um ein sophistisches Paradoxon handelt, ist denkbar, wenn auch nicht zu beweisen.

Wichtig ist, daß die These mit dem Hinweis auf die Episteme begründet wird. So gut wie der Wissende nie mehr unwissend werden kann, so gut auch der Tugendhafte nie mehr ohne Tugend (diese Bestimmung der Gerechtigkeit und Sophrosyne als Episteme paßt nicht ganz zu Antisthenes).

Die These ist später von der Stoa vertreten worden (SVFR III, 237—244). Sie wird mit den καταλήψεις des Weisen begründet, also seinem unbeirrbaren Wissen. Während freilich Kleanthes darin radikal war, anerkannte Chrysippos Ausnahmen in den Zuständen der Trunkenheit und des Wahnsinns.

Xenophon wendet sich nun entschieden gegen die These der Unverlierbarkeit der als Episteme begriffenen Tugend.

Der entscheidende Begriff für ihn ist die Uebung, die ja im pädagogischen System der Sophistik neben Natur und Belehrung als dritter Hauptfaktor steht. Wie der Körper Uebung nötig hat, so auch die Seele (schon in § 10 fand sich zweimal der Begriff φρόνησιν ἀσκεῖν, der hier thematisch wird). Andernfalls versagt sie, was pedantisch positiv wie negativ ausgedrückt wird.

§ 20. Das wird an der Erziehung im engsten Sinne bewiesen: auch Söhne, die Sophrosyne besitzen, müssen von schlechtem Umgang ferngehalten werden, da sie sonst in Gefahr geraten. Als ἄσκησις wird also der dauernde Umgang mit Gleichartigen verstanden. Eigentümlich ist der Gegensatz zwischen ἄσκησις und κατάλυσις (vgl. Hell. 6, 3, 16). Dazu führt Xenophon zwei Verse

aus Theognis an, v. 35/6. Sie erscheinen wieder im Symp. 2, 4 an einer Stelle, an der etwas gewaltsam die Frage, durch wen und ob die Tugend gelehrt werden könne, ins Gespräch gezogen wird. Auch Platon zitiert sie im Menon 95 D im Beweis, daß Theognis die Lehrbarkeit der Tugend einmal behaupte, anderswo dagegen bestreite. Endlich spielt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik zweimal auf sie an: 1170 a 12 f. als Zeugnis dafür, daß das Zusammenleben mit Freunden als ἄσκησις ἀρετῆς notwendig sei; dann 1172 a 14, ähnlich im Zusammenhang des Gedankens, daß Freunde einander gegenseitig zum Guten beeinflussen. Die Verwendung der Verse ist also ziemlich vielseitig, auch wenn alle Stellen unter dem Gesichtspunkt zusammengefaßt werden können: Welches ist die Bedeutung des Umgangs mit Menschen für die ἀρετή? Die Verse werden wohl im ursprünglichen Werk des Theognis ziemlich am Anfang gestanden haben; in dem uns erhaltenen Text sind sie freilich eingerahmt von Stücken schlechtester Qualität (v. 29 bis 32 und v. 37/8). Sie werden schon vor Platon und Xenophon in der Diskussion über die ἀρετή eine wichtige Rolle gespielt haben.

Bemerkenswert ist, daß unter den Dichtern, von denen Polykrates behauptet hat, Sokrates habe ihre bedenklichsten Verse herausgegriffen und mit seinen Schülern diskutiert, auch Theognis vorkommt; allerdings nicht mit unseren Versen, sondern mit jenen, in denen Theognis seinen Schrecken vor der Armut bekennt (Libanios, 88—92 über Theognis 175—8).

Xenophon schließt ein zweites Zitat an. Der Verfasser ist unbekannt, der Inhalt viel allgemeiner als derjenige der vorausgehenden Theognisverse: der ἀγαθός ist in bestimmten Situationen κακός, sonst ἐσθλός, wobei natürlich alles auf die Frage ankommt, wie man die Bedeutungen der drei Begriffe gegeneinander abwägt. Xenophon scheint daraus bloß zu entnehmen, daß auch der ἀγαθός zuweilen versagen kann. Dasselbe meint Platon, Prot. 344 D, wo der Vers ebenfalls zitiert wird; freilich liegt bei Platon ein weiterer spekulativer Zusammenhang vor: der ἀγαθός steht als wandelbar zwischen dem, der immer gut, und dem, der immer schlecht ist — beides Zustände, die offenbar dem Menschen nicht erreichbar sind (vgl. dazu Phyllobolia für P. Von der Mühll, 1946, 144).

Auch dies ist also ein Vers, der in der ethischen Diskussion der Sokratik einen festen Platz gehabt zu haben scheint. Xenophon wird beide hieraus entnommen haben, nicht aus den Dichtern selbst.

§ 21. An die Dichterzitate fügt Xenophon weitere Ueberlegungen. Vom Moment der ὁμιλία ist allerdings von da an bis zum Ende dieser theoretischen Auseinandersetzung (§ 23) nicht mehr die Rede. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß § 20 mitsamt den Verszitaten ein von Xenophon aus anderm Zusammenhang eingearbeiteter Text ist.

Es wird wieder von der Uebung im engsten Sinne gesprochen. War in 19 körperliche und seelische Uebung einander gegenübergestellt, so hier dichterische Erzählung (Dichtung wird hier wesentlich als ein ‚Verfertigen in metrischer Form' verstanden, zweifellos die damals gangbare Ansicht, vgl. Gorgias, Helena 9) und belehrender Logos. Man vergißt die Gedichte Homers (denn das ist gemeint, vgl. Symp. 4, 6—9), die man auswendig gelernt hat, wenn man nicht übt. Ebenso kann man Mahnreden vergessen. Wenn man diese vergißt, verliert man auch den Ansporn zur Sophrosyne und die Sophrosyne selbst. Sehr zu beachten ist die Dreistufigkeit des Vorgangs im letzten Fall. Erst werden die Logoi vergessen, dann, was der Seele den Anstoß zum Streben nach der Sophrosyne gab, endlich die Sophrosyne selbst. Es wäre nicht schwer, daraus eine ganze Psychologie zu entnehmen.

§ 22. Als anderer Grund des Verlustes der Sophrosyne kommt dazu die Wirkung des Weines und des Eros. Die Pedanterie, mit der sie antithetisch beschrieben wird, erinnert an das Ende von § 19.

Geschildert wird im besonderen die Wirkung des Eros auf das Vermögen: war man früher sparsam, so verbraucht man es jetzt und ist dann gezwungen, schimpflichen Gewinn zu suchen, was man früher nicht getan hätte. Die Schilderung hält sich an die zwei Momente: vernachlässigen dessen, was man nicht vernachlässigen sollte — betreiben dessen, was man nicht betreiben sollte.

Ein Zusammenhang besteht mit dem scharfen Angriff auf den Eros in 3, 8—14. Kritobulos hat begonnen, den Sohn des

UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARIES

Alkibiades zu lieben, und hat dadurch seine Sophrosyne verloren. Das äußert sich darin, daß er Ausgaben hat für Schädliches, keine Zeit für Edles, und sich bemüht um Dinge, um die sich nicht einmal ein Wahnsinniger bemühen würde. Da scheint freilich nicht so sehr an schändlichen Gelderwerb gedacht zu sein, sondern etwa an Schmeichelei und Umwerbung des Geliebten (vgl. II, 6, 9—12 und dazu Plat. Lysis 204 B—206 C).

Das Argument als solches ist verschieden vom Argument der ὁμιλία wie von demjenigen des natürlichen Vergessenkönnens, wenn man nicht übt. Hier wird nur gesagt, daß die ἡδονή (vgl. 23) die Sophrosyne — und zwar vorzugsweise in Geldsachen (ein Hauptmotiv der Komödie!) — zerstören könne. Freilich verlangt man gerade eine Auskunft darüber, wie das möglich ist.

§ 23. So kann man also Sophrosyne und Gerechtigkeit verlieren (die zwei Begriffe standen schon in 19 Anfang beisammen). Die Uebung ist unerläßlich.

Sehr merkwürdig ist der Schlußsatz, der ausdrücklich so etwas wie eine Psychologie skizziert. In demselben Körper befinden sich (συμπεφυτευμέναι zeigt jenes theologische Kolorit, das bei Xenophon immer wieder auftritt, so im ganzen 1, 6—9 und oben 2, 16 θεοῦ διδόντος) die Seele und die Lüste. Diese veranlassen die Seele, ihnen und dem Körper nachzugeben. Was Xenophon in etwas naiver Verkürzung meint, ist leicht herzustellen. Auf der einen Seite haben wir den Gegensatz von Seele und Leib und die Frage, wer da herrschen soll. Auf der andern Seite steht der Gegensatz zwischen der Lust und einem der Lust Widerstehenden, was man Logos nennen mag. Dies wird so zusammengezogen, daß auf die absonderlichste Weise Seele und Lust zu einem Paar werden, was ja so nicht gesagt werden kann. Die Lust πείθει; man darf an das πάσχειν der Seele durch die Logoi in 21 erinnern.

Xenophon folgt einer Psychologie, die derjenigen des frühen Platon ganz entgegengesetzt ist. Für diesen ist es undenkbar, daß die Lust die Einsicht überwältige; sondern wo scheinbar das geschieht, ist es in Wahrheit ein Aussetzen der Einsicht selber, eine Unwissenheit, die der Lust den Raum freigibt. Man könnte sagen: bei Platon setzt sich die Lust durch, wo das Lernen mangelt, bei Xenophon, wo die Uebung mangelt. Inso-

fern kann man bei Xenophon das Wissen wieder verlieren, bei Platon streng genommen nicht: denn wo das Schlechte siegt, ist das Wissen nicht verlorengegangen, sondern nie dagewesen. Platon könnte insofern den von Xenophon angegriffenen Satz § 19 annehmen.

§ 24. Es ist nun allgemein festgestellt, daß die Sophrosyne verlorengehen kann (§ 19 + § 21—23) und welche Bedeutung der rechte Umgang in diesem Zusammenhang besitzt (§ 20). Xenophon kehrt jetzt zum konkreten Falle des Kritias und Alkibiades zurück, den er § 18 verlassen hatte. War dort gesagt worden, daß sie aus Ueberzeugung σώφρονες gewesen seien, solange sie bei Sokrates waren, so wird jetzt gezeigt, wie die Trennung von Sokrates und der Umgang mit anderen Menschen sie ruiniert habe.

Und zwar zielen die historischen Angaben deutlich auf die sozusagen antithetische Charakterisierung der beiden, wie sie in § 12 gegeben war: Kritias flieht nach Thessalien und ist dort bei Menschen (das συνῆν nimmt pedantisch συνήστην auf), die eher ἀνομία als Gerechtigkeit üben. Der Schematismus dieser Antithese (das Gerechte ist eben νόμιμον) ist ebenso unverkennbar wie der Hinblick auf die Pleonexia der Oligarchie (§ 12). Thessalien wird als Vorbild für das oligarchische Regententum des Kritias im Jahre 404/3 erklärt. Diese Behauptung, so unbestimmt und polemisch sie hier vorgetragen wird, muß in Verbindung stehen mit der von Kritias bezeugten Θετταλῶν πολιτεία; wir besitzen aus ihr ein (nicht notwendig abschätzig gemeintes) Fragment über den Luxus der Thessaler in früherer Zeit (VS 88 B 31. Ob auch Aristot. Pol. 1331 a 30—35 daher stammt? vgl. Xen. Kyr. I, 2, 3). Etwas mehr wird von Alkibiades gesagt. Zwei Eigenschaften sind zunächst sein Verhängnis, die Schönheit und seine δύναμις. Die erste bewirkt, daß ihm viele vornehme Frauen nachstellen; das führt auf die in § 12 genannte ἀκρασία. Merkwürdig ist, daß wir zu diesem Punkte aus der ganzen reichen Literatur über Alkibiades keine unmittelbar passenden Belege besitzen (vgl. immerhin Plut. Alk. 23, 7). Theoretisch wäre man am ehesten wohl geneigt, ihn auf Antisthenes zurückzuführen, der ja auch das Verhältnis des Perikles zu Aspasia auf die ἀκρασία hin stilisiert hat. Unter Umständen wäre

noch folgendes denkbar: während wir von Frauen, die Alkibiades geliebt hätten, fast nichts hören, ist in der Tradition vielfach von männlichen ἐρασταί die Rede. Sollte Xenophon infolge seiner nahezu grundsätzlichen Ablehnung des παιδικὸς ἔρως an dieser Stelle absichtlich die ἐρασταί durch γυναῖκες ersetzt haben?

Nicht sehr klar ist, was über die δύναμις des Alkibiades gesagt wird. Wegen seiner δύναμις im eigenen Staat und bei den Bundesgenossen wird er von den δυνατοί und dem Volke geehrt; wenn dies nicht auf eine Tautologie hinausgehen soll, so wird man unter der δύναμις nicht die eigentliche politische Macht verstehen dürfen, die er ja durch sie erst erreicht, sondern die Eigenschaften, die auch sonst neben der Schönheit an Alkibiades gerühmt werden: die Adligkeit, der Reichtum, sein gewandtes und anziehendes Wesen. Im einzelnen fällt wieder die peinliche Antithetik auf: der Polis stehen die Bundesgenossen gegenüber und in der Polis die δυνατοί dem Demos, eine Einteilung, die schon in 1, 18 begegnete. Dann stehen einander gegenüber διαθρυπτόμενος und τιμώμενος; das erste steht im Kolorit dem vorangehenden θηρώμενος (als Begriff der erotischen Sprache aus Platon wohlbekannt) nahe.

Der letzte Teil des Satzes gibt die eigentliche Erklärung des Abfalls des Alkibiades von der Sophrosyne. Sie steht auf etwas anderer Ebene als das Bisherige. Man könnte sagen: wenn das in 24 über Kritias und Alkibiades bisher Gesagte das Motiv der ὁμιλία (§ 20) illustriert, so begegnen wir nun dem anderen Motiv aus § 19 + 21—23: der Vernachlässigung der ἄσκησις. Alkibiades ist zu leicht der Erste geworden, und so vernachlässigt er die Uebung. Der Gedanke kehrt wieder in III, 5, 13; hier erklärt er den Niedergang Athens: nur wird hier nicht vom allzu schnellen, sondern vom allzu großen Erfolg gesprochen.

§ 25. Nun wird rekapituliert und das Ergebnis der Veränderung bei Kritias und Alkibiades festgestellt. Die Rekapitulation hat augenscheinlich nur Alkibiades im Sinne. Herkunft und Reichtum sind neben der Schönheit die Güter, auf die der junge Alkibiades in der sokratischen Tradition besonders stolz ist und deren Unwert ihm durch Sokrates nachgewiesen wird. Die folgenden zwei Glieder greifen sogar wörtlich auf das vorhin über ihn Dargelegte zurück.

Dazu kommt, daß die Kritik an beiden gegenüber dem Vorangehenden verschoben und vereinfacht wird. Bisher hatte Xenophon, wie wir sahen, differenziert: von Kritias galt wesentlich die politische Pleonexia, von Alkibiades die persönliche ἀκρασία. Nun konzentriert sich alles auf die ὑπερηφανία, in der man natürlich, wenn man will, beides vereinigt finden kann. Die vier Partizipien von ἀγκωμένω bis διατεθρυμμένω wollen nichts anderes als die ὑπερηφανία umschreiben.

§ 26. Auf die Trennung von Sokrates, den nachfolgenden schlechten Umgang, bzw. den Mangel an Uebung in der Sophrosyne wird also die Verdorbenheit der beiden zurückgeführt. Von dieser These aus wird Sokrates verteidigt, und zwar in zwei Stufen, wie schon das Bisherige in zwei Stufen verlief. Wir erhalten eine Gesamtdisposition: 1. von den zwei Dingen, die Sokrates zu bieten hatte, Sophrosyne und Dialektik, haben die beiden ihrer Natur nach nur das zweite gesucht und nicht das erste. 2. Sie haben aber, solange sie bei Sokrates waren, auch das erste gepflegt. 3. Sokrates kann nichts dafür, daß die beiden nach der Trennung von ihm die Sophrosyne wieder verloren haben. 4. Er wäre nicht einmal dann schuldig, wenn sie in seiner Gegenwart die Sophrosyne vernachlässigt hätten, vorausgesetzt, daß (a) er selbst bei der Sophrosyne blieb, (b) er ihr Verhalten nicht billigte. Punkt 1 und 2 gehen von den beiden Schülern aus, 3 und 4 vom Lehrer; anderseits zeigen 1 und 4 den Gegensatz der Naturen, 2 und 3 das Problem der ὁμιλία.

Zunächst haben wir Punkt 3 dieses Schemas. Nicht ungewandt wird die Argumentation umgedreht: man müßte Sokrates vielmehr loben, daß die beiden dank ihm gerade dann Sophrosyne übten, als man es am wenigsten von ihnen erwarten konnte. Daß die Jugend wesentlich unter der Herrschaft der Leidenschaft steht, ist ein Gemeinplatz.

Die zwei Begriffe ἀγνώμων und ἀκρατής repräsentieren die zwei Gegensätze zu Sophrosyne, die ja (aristotelisch gesagt) sowohl eine dianoetische wie auch eine ethische Tugend sein kann.

§ 27. Zwei Beispiele werden genannt. Sie beziehen sich freilich nicht auf die vorangehende pointierte Umkehrung des Gedankens, sondern auf das Allgemeine, daß ein Mensch für einen anderen nicht verantwortlich gemacht werden kann, wenn

dieser aus guten in schlechte Hände übergeht. Sie sind zudem untereinander nicht ganz parallel, so daß man sich fragen kann, ob sie nicht erst von Xenophon hier zusammengestellt sind.

Im ersten Beispiel wird mit den Lehrern in sonstigen Technai exemplifiziert. Sie können nichts dafür, wenn ihre Schüler später zu schlechtern Lehrern gehen und durch diese verdorben werden. Diese Stelle ist zu vergleichen mit Libanios, 142—147, wo dieselbe Frage behandelt wird. Da haben wir gleich drei Arten von Beispielen: der Bauer kann nichts dafür, wenn trotz aller Fürsorge der Boden nichts abwirft, weil er eben schlecht ist. Der Technite kann nichts dafür, wenn der Schüler die Belehrung nicht aufnimmt. Endlich werden auch Gesetzgeber und Richter nicht angeklagt, wenn ihre Gesetze und Verfügungen nicht hindern können, daß es Verbrechen gibt. Ob eine Beziehung zwischen Libanios und unserm Text besteht, läßt sich nicht sagen.

Wichtiger ist Plat. Gorg. 456 C—457 C. Platon ist bestrebt, Rhetorik und Philosophie in einen äußersten Gegensatz zu stellen. Die eine ist πειθώ, die andere Episteme; Ziel des Erkennens und Aufgabe des Handelns ist bei der Episteme das Gute allein. Die Leistung der πειθώ ist ambivalent, gut oder auch schlecht. Darum wird ein Gorgias seinen Schülern die Rhetorik zwar zu gutem Gebrauch übergeben; aber sie kann auch mißbraucht werden so gut wie das, was man in der Turnstunde gelernt hat. Man wird aber weder den Turnlehrer noch den Rhetoriklehrer für den Mißbrauch ihrer Kunst durch den Schüler verantwortlich machen. Bei der Wissenschaft vom Guten freilich (so ergänzen wir) existiert das Problem überhaupt nicht, weil hier ein Mißbrauch undenkbar ist.

Eine Verwandtschaft zwischen den Gedanken Platons und Xenophons besteht ohne Zweifel, auch wenn die Einordnung und Formulierung ganz verschieden ist.

In erster Linie könnten wir sagen: Gegeben ist der Vorwurf des Polykrates, Sokrates habe Kritias und Alkibiades, also notorisch verdorbene Menschen, zu Schülern gehabt. Dem konnte auf zwei Wegen begegnet werden. Der nächste ist der bei Xenophon (und Libanios) vorliegende, der aber gewiß nicht erst Xenophon eingefallen ist: die Absichten des Sokrates waren die

besten, sie haben sich aber aus verschiedenen Gründen bei den Schülern nicht durchsetzen können. Platon kann dies nicht annehmen. Wer die Episteme des Guten besitzt, kann sie nicht verlieren und kann sie nicht mißbrauchen. Denn wo sie vorhanden ist, da setzt sie sich unbedingt durch. Dann wird Sokrates aber so gerechtfertigt, daß er erstens diese Episteme gar nicht zu besitzen beansprucht und zweitens noch weniger beansprucht, Schüler zu haben und Episteme zu lehren. Besitz und Mißbrauch des Wissens ist also nicht bei der Philosophie, wohl aber bei der Rhetorik möglich.

Zu beachten ist eine Nuance: Platon spricht vom Mißbrauch der Rhetorik im Sinne der Ambivalenz, Xenophon vom Verlust der Sophrosyne, nicht von ihrem Mißbrauch (was ein Widerspruch in sich selbst wäre). Aber wir erinnern uns, daß von § 14 an Sokrates zweierlei zu bieten hatte, die Sophrosyne und die Dialektik. In § 17 steht die Frage nach der Beziehung zwischen diesen beiden Dingen spürbar im Hintergrund. Es ist nicht schwer, den Gedankengang so zu ergänzen: bei Sokrates herrscht die Sophrosyne über die Dialektik, so daß diese vor Mißbrauch in der Richtung auf die ὑπερηφανία geschützt ist. Wenn aber Kritias und Alkibiades ausdrücklich sich nur für die Dialektik interessieren und die Sophrosyne zuerst zwar mitbekommen, später aber wieder verlieren, so bleibt ihnen eine Dialektik, die zum Gebrauch für ihre ὑπερηφανία frei zu sein scheint, also gut oder schlecht angewandt werden kann. Und damit stehen wir unmittelbar bei der platonischen Charakterisierung der Rhetorik.

Daß allerdings für Platon das Moment der Ambivalenz seit dem Laches ein ontologisches Gewicht besitzt, das bei Xenophon fehlt, ist eine Frage für sich; darauf werden wir zu IV, 2 zurückkommen. Man könnte aber letzten Endes vermuten, daß in dem Zusammenhang, dem Xenophon an unserer Stelle folgt, ursprünglich beide Probleme klar entwickelt zur Sprache kamen: Besitz und Verlust der Sophrosyne — Gebrauch und Mißbrauch der Dialektik. Jedenfalls liegt diese Fragestellung in der Sache selbst, so wie sie von § 14 an geschildert wird. Daß Xenophon dies übersehen hätte, wäre nicht so merkwürdig. Doch das muß dahingestellt bleiben.

Das zweite Beispiel betrifft das Verhältnis der Väter zu den Söhnen, freilich nicht so, daß der Umgang des Vaters mit dem Sohne direkt zur Diskussion stünde, sondern so, daß der Vater zum Umgang des Sohnes mit anderen Stellung nimmt. Damit wird der Gedanke von § 20 noch einmal weitergeführt.

Auf der Ebene des Väter-Söhne-Beispiels kommen wir nun zum letzten, vierten Aspekt des Problems: selbst dann trifft den Vater keine Schuld, wenn der Sohn im Umgang mit ihm die Sophrosyne fallenläßt, wenn nur er selbst sie bewahrt.

Weiter kann die Verteidigung des Sokrates kaum gehen. Diese letzte These ist im Grunde nur möglich unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß alle Belehrung sinnlos bleiben kann, wo eine schlechte Natur sich widersetzt.

§ 28. Unter diesem Gesichtspunkt wird energisch abgeschlossen. Es kommt nur darauf an, was Sokrates selbst getan oder nicht getan hat. Für andere Schlechtigkeit als seine eigene kann er nicht verantwortlich gemacht werden. Damit ist das Problem der Schüler grundsätzlich abgeschnitten. Ob da bestimmte Maximen griechischer Rechtsprechung eine Rolle spielen? Die Frage nach der moralischen Mitverantwortung für das Tun Anderer mußte sich ja auch anderswo als bei Sokrates stellen.

§ 29. Eine gewisse Einschränkung erfährt die letzte These immerhin. Es genügt nicht ganz, daß Sokrates allein bei der Sophrosyne bleibt. Er darf auch die schlechten Taten der Andern nicht billigen. Der Gedanke ist genau genommen ziemlich gezwungen; denn daß ein Mensch selbst σώφρων ist, aber die ἀκρασία Anderer lobt, ist eine nicht eben glaubwürdige Form des Widerspruchs von ἔργον und λόγος. Wahrscheinlich dient dies bei Xenophon auch nur dazu, eine Ueberleitung zu der nachfolgenden Kritiaserzählung zu schaffen.

Von der Bedeutung und Eigenart der Kritiaserzählung (§ 29—38) ist schon an anderer Stelle die Rede gewesen (Sokrates 149 ff. und Eranos Rudbergianus 133 ff.). Hier sei das noch etwas näher ausgeführt. Wir gehen zuerst das Einzelne durch und fragen erst am Schluß nach dem Sinn des Ganzen.

Ein erster Zusammenhang erstreckt sich bis zum Ende von § 30. Sokrates erfährt, daß Kritias den Euthydemos liebt und mit ihm schlafen möchte. In einer ersten Etappe versucht er

Kritias durch direktes Zureden von seinem Begehren abzubringen. Das Argument baut auf dem Gegensatz zwischen der καλοκἀγαθία, zu der man verpflichtet ist, und der unwürdigen Haltung eines πτωχός (daß das Motiv der Selbsterniedrigung wie dasjenige der Jagd in der erotischen Sprache selbst zu Hause ist, sei nur angedeutet) und ἀνελεύθερος auf, in die man sich als Liebender begibt.

Teilweise wörtlich gleich ist die Stelle Sy. 8, 23: Sokrates hat in § 12 erklärt, er wolle nun nachweisen ὡς κρείττων ἐστὶν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρως. Der eine ist immer schön, dauerhaft, führt zur Gegenseitigkeit und gefährdet nicht den Charakter des Liebenden, erzieht dafür den Geliebten zur ἀρετή usw. Da wird nun gesagt, der wahre Liebhaber sei der pädagogische, der vom Geliebten hochgeehrt werde; der Liebhaber des Körpers dagegen stehe vor dem Geliebten wie ein Bettler um einen Kuß ἢ ἄλλου τινὸς ψηλαφήματος. Dazu entschuldigt sich Sokrates ausdrücklich für seine krasse Redeweise.

Das Verhältnis der beiden Stellen zueinander ist, wie so oft, nicht sicher zu bestimmen. Die Stelle des Symposion präzisiert mit dem mythologischen Hinweis auf Cheiron und Phoinix, was man sich etwa bei dem πολλοῦ ἄξιος unseres Textes zu denken hat. Umgekehrt findet der bewußt ordinäre Ausdruck ψηλάφημα in Sy. 8, 23 (vgl. etwa Epikur bei Plut. mor. 1094 e) seine nicht minder ordinäre Explikation in der zweiten Etappe unseres Kritias-Gespräches § 30. Die zwei Texte gehören schon darum zusammen, weil sie sich durch eine für Xenophon singuläre ἀναισχυντία auszeichnen.

In unbestimmter Weise kommt der Gegensatz δοῦλος—ἐλεύθερος auch in I, 3, 11 vor, wo ebenfalls von den Gefahren des Eros die Rede ist, und noch allgemeiner I, 5; I, 6, 8; IV, 5, 2—5, Apol. 16; da haben wir denn einen auch sonst weitverbreiteten Topos.

Daß die Attacke auf den παιδικὸς ἔρως an unserer Stelle nicht ursprünglich mit Kritias verbunden ist, zeigt die erwähnte Parallele in Sy. Das wird auch durch allgemeine Erwägungen nahegelegt; über diese später. Ein Euthydemos ist Partner der Gesprächsfolge IV, 2; IV, 3; IV, 5; IV, 6. Ob es derselbe ist wie der hier erwähnte oder ein anderer, läßt sich bei der Flüchtig-

keit, mit der Xenophon alle szenischen Dinge abmacht, nicht sagen. Bei Platon haben wir abgesehen vom Sophisten noch zwei Namensträger: im Symposion 222 B wird ein Euthydemos, Sohn des Diokles, genannt, dessen ἐραστής Sokrates in derselben Weise gewesen sei wie derjenige des Charmides oder Alkibiades. Ein zweiter erscheint in Rep. 328 B als Bruder des Lysias und Polemarchos und Sohn des Kephalos. Den xenophontischen Euthydemos wird man wohl am ehesten mit dem des platonischen Symposion identifizieren wollen.

§ 30. Kritias hört nicht auf die Mahnung, und so greift Sokrates zu einer andern Methode. Er redet in Anwesenheit des Euthydemos und Anderer über den Fall des Kritias. Hier ist ein auch sonst bekanntes pädagogisches Motiv variiert: die Zurechtweisung auf dem indirekten Wege. Die Parallelen in Mem. sind: vor allem I, 3, 8/9, wo Kritobulos von seiner Leidenschaft für Kriton abgebracht werden soll, dann I, 6, 1, wo Antiphon mit Sokrates, aber eigentlich an die Adresse der Schüler des Sokrates diskutiert, endlich II, 5, 1/2; III, 14, 2/4; IV, 2, 1—7. Platon hat dieses Motiv nicht; daß es bei Xenophon bewußt verwandt wird, zeigt nicht nur die Zahl der Stellen, sondern auch die wichtige Parallele bei Plut. mor. 70 EF, wo zuerst eine entsprechende Sokrates-Platon-Anekdote erzählt wird und dann bezeichnenderweise eine solche von Pythagoras: als Pythagoras einmal in der Gegenwart vieler einen Bekannten scharf tadelte, habe sich der Jüngling aus Scham erhängt, und von da an habe Pythagoras nie mehr jemanden in der Gegenwart eines Andern zurechtgewiesen.

Wie Xenophon an manchen der Stellen das Motiv nur ganz rudimentär oder gar schief verwendet, wird später zu verfolgen sein. Auch an unserer Stelle könnte man es merkwürdig finden, daß Sokrates seine Kritik nicht in der Anwesenheit des Kritias, sondern derjenigen des Euthydemos ausspricht. Das mag aber Absicht sein: die Wirkung soll um so stärker sein, wenn der Geliebte über das unwürdige πάθος des Liebhabers aufgeklärt wird.

Umgekehrt mag man aus dem ὑικὸν πάσχειν eine gewisse ironische Rücksicht heraushören: Kritias ist sozusagen von einer Krankheit befallen.

Daß die Parallelisierung mit dem Verhalten der Schweine entsetzlich ordinär ist, sagten wir schon. Die Tonlage entspricht ungefähr Platon Gorg. 494 C–E, wo an einer ganz ähnlichen Schilderung der ἡδονή erprobt werden soll, wie weit die den Nomos verachtende ἀναισχυντία des Gegners zu gehen vermag (vgl. auch Aristippos bei Diog. Laert. 2, 88; die ἀναισχυντία ist in jedem Falle keine ausschließliche Domäne des 'Kynismus' gewesen).

§ 31. Der erste Teil der Kritias-Erzählung ist damit abgeschlossen. Er beweist, was nach § 29 zu beweisen war: daß Sokrates nicht nur selbst σώφρων war, sondern auch die gegenteilige Haltung des Kritias (und Alkibiades) mißbilligte. Als gegenteilige Haltung erscheint hier die ἀκρασία im engsten Sinne. So natürlich diese Antithese als solche ist, so sehr überrascht es, daß als ἀκρατής nicht Alkibiades, sondern Kritias erscheint. Das widerspricht nicht nur der sonstigen Ueberlieferung (Alkibiades war bei Antisthenes und im aischineischen Axiochos als ἀκρατέστατος gezeichnet, wogegen von Kritias nichts dergleichen berichtet wird), sondern auch den eigenen Aeußerungen Xenophons in § 12 und 24.

Verständlich wird dieses ungewohnte Bild des Kritias eigentlich nur, wenn wir es vom Nachfolgenden her betrachten: es dient dazu, den Zusammenstoß des Sokrates mit den dreißig Regenten des Jahres 404/3 zu motivieren. Dieser wird nun erzählt, und zwar ohne direkte Beziehung auf das von § 14 an gestellte Problem.

Kritias haßt den Sokrates seit jener Zurechtweisung, und als er dann Regent war, verbot er ihm, die λόγων τέχνη zu lehren, indem er einfach aufgriff, was den Philosophen im allgemeinen vorgeworfen wurde. Dies gehört nun zu den erstaunlichsten Stellen der Memorabilien: einmal, weil hier ein geschichtliches Faktum, ein Gesetzeserlaß des Kritias, behauptet wird, von dem in der von Xenophon unabhängigen Ueberlieferung überhaupt nichts bekannt ist; sodann, weil Xenophons Bemerkungen über diesen Erlaß bis ins einzelne mit dem übereinstimmen, was Platon Apol. 23 D über die Anklage von 399 sagt. Die Parallele ist geradezu verblüffend: Anytos und seine Genossen wissen nicht, was sie gegen Sokrates sagen sollen, also greifen sie τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα auf und behaupten, er lehre

Naturphilosophie, obwohl Sokrates niemals auch nur das geringste damit zu tun gehabt hat. – Kritias weiß nicht, wie er Sokrates angreifen soll, also greift er τὸ κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις ἐπιτιμώμενον auf und behauptet, er lehre die Redekunst, obwohl Sokrates niemals auch nur das geringste damit zu tun gehabt hat.

Gehen wir nun noch einen Schritt weiter: bei beiden Konflikten war die Frage begreiflich, woher der Haß gegen Sokrates kommt. Für die Anklage von 399 haben wir zwei Hauptversionen: bei Platon hat die durch Aristophanes repräsentierte anonyme φήμη die Ankläger beeinflußt. Bei Antisthenes (und Xenophon Apol. 29) ist Anytos erbittert, weil Sokrates ihn dazu bringen wollte, seinen Sohn nicht die Gerberei, sondern etwas Höheres lernen zu lassen. Hier wie in unserer Kritiasgeschichte steht am Anfang des tödlichen Hasses ein nichtiger, beschämender Zwischenfall. Offensichtlich will Xenophon herausarbeiten, aus welchem gemeinen Anlaß der Haß des Kritias kam — und jedenfalls hat auch Antisthenes kraß gezeigt, welche lächerliche Empfindlichkeit den Anytos, der sich durch eine Bemerkung des Sokrates über die βυρσοδεψική verletzt fühlte, zu seinem verhängnisvollen Tun getrieben hat.

Es ist nicht zu verkennen: der Zusammenstoß mit den Dreißig vom Jahre 404/3 wird bei Xenophon zu einem vollen Gegenstück zu dem, was wir aus Platon und anderen über den Prozeß des Jahres 399 hören; nur der Ausgang ist ein anderer.

Ein Zufall ist diese Parallelität nicht. Aber welche Darstellung ist primär? Daß der Prozeß von 399 historisch ist, daß man aber an der Geschichtlichkeit jenes nur von Xenophon erwähnten Gesetzes der Dreißig zweifeln darf, ist klar. Aber die Erfindung könnte schon so alt sein, daß sie die bei Platon vorliegende Version der Ereignisse von 399 beeinflußt hätte. Es könnte vor Platons Apologie eine zusammenhängende Geschichte gegeben haben, die die zwei Ereignisse ganz parallel stilisierte: von den beiden geistigen Mächten, die im 5. Jhdt. in Athen eingezogen sind, soll es unter der Oligarchie die Rhetorik, unter der Demokratie die Naturphilosophie sein, die Sokrates zu Fall bringt; beide Male ist aber der wahre Grund ein anderer.

§ 32. Der nachfolgende Text bis § 38 ist deutlich aus zwei

ursprünglich selbständigen Teilen zusammengearbeitet. Der eine geht von dem Gesetz des Kritias aus und läßt den Sokrates im Gespräch die Absurdität dieses Gesetzes demonstrieren; und zwar scheint es, daß der Gesprächspartner des Sokrates eigentlich gar nicht Kritias, sondern sein Amtsgenosse Charikles war, der in 31 und 33 genannt wird und von 35 an das Gespräch beherrscht; das muß für Xenophon schon gegeben gewesen sein. Man wird sich fragen, ob nicht Kritias von Xenophon künstlich hereingezogen wurde, um das Ganze überhaupt hier bringen zu können.

Der zweite Teil geht von der am Anfang von § 32 (und auch in IV, 4, 3) angedeuteten Geschichte des Leon von Salamis aus, die bei Platon, Apol. 32 CD und an mehreren andern Stellen erwähnt wird. An sie knüpft Sokrates Betrachtungen über gerechte und ungerechte Regierung. Wir nehmen dies voraus.

Szenerie und Adressat der Aeußerung des Sokrates bleiben unbestimmt. Sie besteht in einer Parallelisierung von Hirt und Regent: der Hirt, der die Herde quantitativ kleiner und qualitativ schlechter macht, ist ein schlechter Hirt, und der Regent, der es mit den Bürgern so macht, desgleichen. Die Unterscheidung von ἐλάττους und χείρους ist wohlberechnet und geht aus der Geschichte des Leon hervor: dieser wird ungerecht zum Tode gebracht (ἐλάττους) und andere Bürger werden dazu veranlaßt, bei dieser ungerechten Tat mitzuwirken (χείρους). Der Vergleich des Regenten mit dem Hirten ist uralt und weit verbreitet. Wir nennen nur Nächstliegendes: Mem. III, 2, 1 wendet den Vergleich positiv zum Nachweis, daß das Ziel des Regenten die Eudaimonia der Regierten sein müsse. Zu unserer Stelle besteht keine wahrnehmbare Beziehung (wohl aber zu Kyr. VIII, 2, 14). Näher steht ihr Platon Gorg. 515 E/516 D, wo Sokrates am Hirtenbeispiel zeigt, ein wie schlechter Regent Perikles gewesen sei. Eine wesentliche Rolle spielt endlich, um nur noch dies herauszugreifen, das Hirtenbeispiel in der Argumentation des Thrasymachos (Rep. 343 B + 345 C—E).

§ 33. Nun wird auf den Nomos von § 31 zurückgegangen. Wir erhalten ein Gespräch, das sich durch ein bei Xenophon seltenes stark ironisches Kolorit auszeichnet. Nicht zufällig

fühlt man sich an das Meletos-Gespräch der platonischen Apologie erinnert (24 C—28 A), wo ebenfalls der ironische Ton herrscht und noch mehr: die Diskussionstechnik ist dieselbe. In beiden Fällen kommt der materielle Tatbestand kaum oder gar nicht zur Sprache (so wie Platon 19 CD weit vor jenem Gespräch sich damit begnügt, die Anklage auf Beschäftigung mit Naturphilosophie durch ein kurzes kategorisches Leugnen abzutun, so hält es auch Xenophon § 31 mit der Anklage auf Unterricht in der Rhetorik). Das ganze Gewicht ruht auf der inneren Absurdität der gegnerischen Behauptung als solcher. Bei Platon wird das διαφθείρειν τοὺς νέους durch Meletos gleich so unsinnig interpretiert (24 C-26 B), daß der Leser über der Lächerlichkeit des Meletos die Frage nach dem Tatbestand des διαφθείρειν ganz vergißt. Genau gleich lockt der xenophontische Sokrates aus Charikles eine so hilflose Interpretation des μὴ διαλέγεσθαι τοῖς νέοις heraus, daß man die Frage nach dem Grund des Gesetzes gar nicht mehr stellt.

§ 34. Sokrates will sich versichern, daß er nicht aus Unwissenheit das Gesetz übertritt. Also bittet er um Präzisierungen. Den Anfang macht eine Alternative: ist der Inhalt der verbotenen λόγων τέχνη ein ὀρθῶς λέγειν oder ein μὴ ὀρθῶς λέγειν? Wenn jenes, so wird also das ὀρθῶς λέγειν verboten, wenn das zweite, so ist das Verbot gerade eine Aufforderung zum ὀρθῶς λέγειν.

§ 35. Schon hier strandet Charikles, und an die Stelle der Antwort tritt der Aerger, der sich in einer summarischen Replik äußert; sie ist erst recht anfechtbar wie die entsprechenden summarischen Feststellungen des Meletos bei Platon: an die Stelle einer sachlichen Differenzierung von διαφθείρειν und βελτίους ποιεῖν tritt die summarische und damit unsinnige These, daß Sokrates allein διαφθείρει und alle Anderen besser machen (25 A); an die Stelle der Differenzierung der Götter in solche, die Sokrates anerkennt, und solche, die er nicht anerkennt, tritt die summarische Behauptung, daß er überhaupt keine Götter anerkenne, was gegen den Wortlaut der Anklageschrift ist (26 CD). An unserer Stelle behauptet nun Charikles, Sokrates dürfe überhaupt nicht mit jungen Leuten reden.

Dies muß wiederum erläutert werden: zunächst der Begriff

der νέοι, der juristisch untadelig bestimmt wird. νέος ist, wer noch nicht in den Rat wählbar, also noch nicht 30 Jahre alt ist. Daß der Mensch bis zu diesem Jahre noch nicht φρόνιμος sei, wirkt auf den ersten Blick etwas übertrieben, kann aber doch geltender Anschauung entsprechen, besonders wenn man in φρόνιμος die praktisch-politische Verständigkeit hört oder auch den Gegensatz zum ἀκρατής der Jugend (vgl. § 26).

§ 36. Ferner muß der Begriff des Redens präzisiert werden. Hier zerfällt das Gespräch. Man glaubt zu spüren, daß Xenophon einen witzig und pointiert geführten Dialog am Ende dadurch verdorben hat, daß er die Regenten plump jene Reden über die menschlichen Dinge verbieten ließ, von denen in I, 1, 16 (vgl. I, 2, 17 Ende) die Rede war.

Sokrates erkundigt sich zuerst, ob er einen νέος auch nicht fragen dürfe, wieviel das koste, was er verkaufe.

Die Antwort nimmt das Stichwort ἐρωτᾶν auf. Er dürfe vielmehr seine üblichen Fragen πῶς ἔχει τὰ πλεῖστα nicht stellen. Die Formel ist denkbar unbestimmt, erinnert aber an I, 1, 11 und hat natürlich I, 1, 16 im Sinne. Merkwürdig ist der Zusatz εἰδώς, der in äußerster Knappheit auf einen Gedanken anzuspielen scheint, der auch bei Platon mehrmals berührt wird: das Fragen des Sokrates entspringt nicht echtem Nichtwissen, sondern hat nur das Ziel, vom eigenen Wissen aus die Anderen zu prüfen, wenn nicht bloßzustellen (vgl. Plat. Apol. 23 A, Rep. 337 A u. a.). Das Problem scheint in der Polemik um die Sokratik eine gewisse Rolle gespielt zu haben, ebenso wie später in der erneuerten Sokratik der Akademie des Arkesilaos (vgl. Mus. Helv. 1, 55 ff.). Hier hat das εἰδώς, so wie es dasteht, keine greifbar polemische Farbe; immerhin erscheint es im Munde des Sokratesgegners.

Das Gegenstück zur Frage an den νέος ist die Antwort auf die Frage des νέος. Auch danach erkundigt sich Sokrates, nicht ohne witzig εἰδώς aufzugreifen. Genau wie vorhin muß der Gegner die Anfrage des Sokrates bejahen, stellt dem aber mit ἀλλά das Verbotene gegenüber, eine reichlich schleppende Gesprächsform, bei der der Witz der gewollt naiven Erkundigungen des Sokrates gar nicht recht herauskommt. Man braucht sich nur vorzustellen, wie der platonische Sokrates (ob auch

der aischineische?) es verstanden hätte, durch dergleichen Fragen ganz unvermerkt das Problem enger und enger einzukreisen.

§ 37. Verboten sind die Gespräche über Schuster, Schreiner und Schmiede, die schon ganz abgebraucht sind. Die Ausdrucksweise soll wohl drastisch wirken, aber man weiß nicht recht wozu. Woran Kritias, der hier noch einmal zu Worte kommt, denkt, erklärt Sokrates in seiner Antwort. Es sind eben jene Fragen von I, 1, 16, die Sokrates mit den Handwerkerbeispielen zu illustrieren pflegte. Daß von der ganzen Liste von I, 1, 16 nur das δίκαιον (ergänzt durch ὅσιον) erscheint, hat seinen guten Grund zunächst darin, daß Kritias der Vertreter der ἀδικία ist (§ 24) und daß das ganze Gespräch mit der ungerechten Hinrichtung des Leon von Salamis (§ 32) verknüpft wird.

Die sokratischen Handwerkervergleiche gehören also zur allbekannten Eigenart des Sokrates wie das Daimonion (I, 1, 2). Das läßt sich in der Tat bei Xenophon wie bei Platon an unzähligen Beispielen verifizieren, die Schusterbeispiele etwa auch über diese beiden hinaus in andern sokratischen Logoi. Nicht unwichtig ist, daß die drei hier genannten Berufe sich nur noch in einer einzigen Xenophonstelle beisammen finden, nämlich in IV, 2, 22, in dem großen Euthydemosgespräch, das, wie wir sahen, seinerseits durch das ἀνδράποδον-Motiv mit I, 1, 16 verbunden ist. Und auch in IV, 2 steht die Frage nach dem δίκαιον im Mittelpunkt.

Bis zu einem gewissen Grade mit unserer Stelle verwandt sind die untereinander eng verbundenen Platonstücke Gorg. 490 E/491 A und Symp. 221 E, wozu Xen. Mem. IV, 4, 5/6 kommt. Da haben wir ein Motiv, das augenscheinlich aus der Polemik gegen die Sophistik der Art eines Isokrates stammt: wo der Sophist nur von großartigen Gegenständen redet, da befaßt sich Sokrates mit der ordinärsten handwerklichen Arbeit, und wo der Sophist immer auf Neues bedacht ist, da spricht Sokrates immer nur von demselben.

An unserer Stelle fehlt diese Antithetik, es sei denn, man fasse das κατατετρῖφθαι διαθρυλουμένους als eine Abwandlung des ἀεὶ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν auf, wie es ziemlich gleichlautend in den drei genannten Texten heißt (vgl. noch IV, 2, 21).

Unsere Stelle will als solche nichts anderes als die Logoi des Sokrates charakterisieren, wobei man im Hintergrund an I, 1, 16 und an IV, 2 denken muß.

Dieses Ende ist stumpf. Dem Sokrates in aller Form und eingestandenermaßen das Reden über δίκαιον und ὅσιον zu verbieten, ist denkbar plump. Man hätte nach § 34/5 mindestens erwarten dürfen, daß die beiden Machthaber dem Sokrates nur widerwillig eine solche Interpretation des Verbotes zugestanden hätten, die ihre ἀδικία so kraß bloßstellt. Daß Xenophon eine ursprünglich viel subtilere Dialogführung verdorben hat, ist mir sehr wahrscheinlich.

Der Schluß ist ein Anhängsel, das aber nicht ungeschickt die Anspielung auf die Handwerkervergleiche aufzunehmen scheint und den Gedanken zu § 32 zurückführt. Eine unverhüllte Drohung, es könne dem Sokrates so ergehen wie dem Leon von Salamis, steht am Ende. So wirken denn § 31—37 als eine Einheit.

§ 38. Damit kommen wir zum Ergebnis des Gesprächs: Ursache des Zorns auf Sokrates ist die in § 32 berichtete Bemerkung, die im Hirtenvergleich gegebene Kritik an dem Handeln des Kritias und der Dreißig. Damit geraten wir allerdings in ziemliche Komplikationen. Denn von hier aus scheinen § 31—37 nicht nur kompositorisch eine Einheit zu sein, sondern auch sachlich in dem Sinne, daß zu ihrem Verständnis § 29/30 überflüssig werden: Sokrates übt in seiner bekannten Form des Vergleichs Kritik an den Dreißig, veranlaßt durch die Hinrichtung des Leon von Salamis. Diese Kritik kommt ihnen zu Ohren und sie verbieten ihm gesetzlich jene Unterhaltungen, in denen in so verfänglicher Weise von Handwerkern u. dgl. die Rede ist. Das ist ein befriedigender Zusammenhang: Anlaß sowie Inhalt des Verbots sind hinlänglich erklärt.

Nun aber kommt die Geschichte von § 29/30 dazu. Wenn sie das Verbot motiviert, so besteht innerlich zwischen Anlaß und Verbot überhaupt kein Zusammenhang, und das Verbot erfolgt, wie die Anklage bei Platon, aus Verlegenheit, weil man nicht weiß, wie man Sokrates treffen kann. Nach § 38 muß man aber den Eindruck haben, daß das Verbot keineswegs aus Verlegen-

heit erfolgte, sondern daß die Regenten wohl wußten, was sie damit meinten.

Die schriftstellerische Technik Xenophons, der gegebenes Material frei kombiniert und zerreißt, macht es immer schwierig, klar zu sehen. Ein einigermaßen widerspruchsloses Ganzes erhalten wir nur, wenn wir entweder § 29/30 oder den Komplex von § 32 + 37 b/38 a ausscheiden, also die Geschichte des Leon und die Reflexionen, die Sokrates daran knüpft. Sie motiviert den Haß der Dreißig auf eine Weise, die neben der Euthydemoserzählung nicht bestehen kann.

Xenophon hat eben zwei verschiedene Logoi vorgefunden, die den Konflikt der Dreißig mit Sokrates zum Gegenstand hatten. Der eine ging von Leon von Salamis aus und fragte nach dem Wesen der rechten ἀρχή. Der andere begann mit der Euthydemoserzählung, motivierte mit ihr das Verbotsgesetz und ließ es diskutieren, dieses Ganze, wie wir sahen, mit teilweise starken Parallelen zur platonischen Apologie. Verwirrend kommt dazu, daß in der Euthydemoserzählung Kritias die Hauptrolle spielt, in der Diskussion über das Gesetz aber offenbar Charikles, ohne daß wir erkennen, was die Beteiligung dieses sonst ganz bedeutungslosen Regenten veranlaßt hätte.

Genau werden sich die einzelnen Stücke nie ganz sondern lassen. Wir werden auch nie feststellen können, wie weit Xenophons eigene schriftstellerische Arbeit ging und was er schon vorgefunden hat. Sicher ist die Verschmelzung der zwei Hauptlogoi sein Werk, sicher auch die Vergröberung des Gesprächs über das Verbotsgesetz und die Gestaltung der Euthydemosszene. Aber mehr läßt sich nicht sagen.

Der Schluß von § 38 biegt in den Hauptgedanken zurück, freilich bedeutend unbestimmter, als es in § 29 der Fall war. Dort sollte gezeigt werden, wie Sokrates die ἀκρασία des Kritias tadelte, hier wird erklärt, es sei nun gezeigt worden, wie das gegenseitige Verhältnis der beiden war; wir ergänzen: nachdem Kritias sich von Sokrates getrennt hatte und unter schlechtem Einfluß seine anfängliche Sophrosyne aufgegeben hatte.

§ 39. Eine Art von Rekapitulation von § 14—28 schafft den Uebergang zur Alkibiadeserzählung. Freilich hat sich nun der

Gedanke verschoben. Der Leser hat den Eindruck, daß nicht mehr die eine Seite des Sokrates, die Dialektik, gegen die andere, die Sophrosyne, ausgespielt wird, sondern daß Sokrates als Ganzes die Sophrosyne repräsentiert und den Politikern und deren Gesprächen gegenübergestellt wird. Darum wird auf der einen Seite erklärt, daß die Erziehung durch Sokrates nichts nützen konnte, weil sie den beiden nicht paßte, und auf der anderen, daß sie sich von Anfang an am liebsten mit Politikern unterhielten. Wozu und aus welchem Grunde dann Kritias und Alkibiades überhaupt mit Sokrates umgingen, wird unverständlich.

Aber dies ist eine augenscheinliche Improvisation Xenophons. Er will ja nichts anderes als erklären, warum er jetzt ein Gespräch des Alkibiades nicht mit Sokrates, sondern mit Perikles mitteilt.

§ 40. Wir haben damit eine Erzählung, die als Gegenstück zur Kritiaserzählung eingefügt ist, und dies zwar in einem dreifachen Sinne: einmal muß, was auf der Hand liegt, nach Kritias auch Alkibiades zur Sprache kommen, damit sich auch für ihn bestätigt, was § 14—28 gesagt wurde. Sodann müssen beide Gegenstände, Sophrosyne und Dialektik, berücksichtigt werden. Die Kritiaserzählung zeigte den Verlust der Sophrosyne und den Tadel, den dies durch Sokrates erfährt. Die Alkibiadeserzählung wird nun zeigen, wie brennend sich Alkibiades für die politische Dialektik interessiert. Drittens steht einem Gespräch mit Sokrates ein solches mit einem Andern, Perikles, gegenüber. Offenbar soll damit demonstriert werden, wie die beiden, sobald sie sich dialektisch gewandt fühlen, am Umgang mit Sokrates nicht mehr interessiert sind. (Von weitem fühlt man sich an ein Motiv des platonischen Gorgias: Liebe zum δῆμος – Liebe zur σοφία erinnert.) Freilich kommt das nur undeutlich heraus; es fehlt ja auch hier, im stärksten Unterschied zur Kritiaserzählung, alles Gehässige und direkt Polemische.

Daß dieses Stück noch weit mehr als die Kritiaserzählung eine reine Erfindung ist, bedarf keines Wortes. Xenophon selbst wird es nicht erfunden haben. Das beweist der Gang des Dialoges, der nicht nur wie § 37 stumpf endet, sondern geradezu verstümmelt wirkt.

Die Szenerie wird, wie immer bei Xenophon, auf das unentbehrliche Minimum reduziert. Angegeben wird das jugendliche Alter des Alkibiades, um zu zeigen, daß er sich von Anfang an (eben φύσει, vgl. § 14) für nichts anderes interessierte als für diese Dialektik. Angegeben wird, daß Perikles sein Vormund war, um zu erklären, wie sich der junge Mann dem berühmten Staatsmann gegenüber eine so freie Sprache erlauben konnte. Angegeben wird endlich, wie in einer Buchüberschrift, das Thema des Dialoges: περὶ νόμων.

§ 41. Das Gespräch beginnt mit der Frage, was der Nomos sei, eine Frage, die einmal ganz im Rahmen der Liste von I, 1, 16 liegt, dann natürlich auch bei Platon zu Hause ist, mit dem fundamentalen Unterschied freilich, daß wir bei Xenophon keine Spur von der ontologischen Dimension finden, die bei Platon von Anfang an dabei ist. Hinter der Antwort des Perikles steht spürbar das auch bei Platon öfters wiederkehrende bekannte dramatische Motiv, daß eine Antwort als ganz leicht versprochen wird und sich dann als äußerst schwer erweist.

In die Replik des Alkibiades ist wiederum nicht besonders geschickt das aus Aischines (und Ps.-Platon, Alk. I) wohlbekannte Motiv der φιλοτιμία des Alkibiades eingearbeitet. Nur so läßt sich die Uebertriebenheit seiner Bitte begreifen. Alkibiades möchte das Lob der νόμιμοι ἄνδρες erwerben. Zunächst ist aber nicht mehr gemeint, als daß am Wesen des νόμιμος ἀνήρ das Wesen des Nomos erkannt werden soll. Wir werden später noch von IV, 4 zu sprechen haben, das mit unserem ganzen Dialoge eng verwandt ist.

§ 42. Nun bestätigt Perikles ausdrücklich, daß die Antwort nicht schwer sein wird. Er gibt die für die attische Demokratie gültige Antwort: es sind die Beschlüsse des versammelten Volkes.

Ein erster Einwurf fällt: zielen diese Beschlüsse auf das Gute? Perikles bejaht das unbedenklich, und die Diskussion geht darüber hinweg. Dabei wird offenbar eine an Platon erinnernde Dialogführung intendiert: zuerst wird der Formalcharakter des Nomos (Volksbeschluß) bestimmt, dann der materiale (das Gute). Zu erwarten wäre, daß darnach beides in Frage gestellt würde. Das geschieht aber im folgenden nur am ersten

Punkt. Das Problem, ob der Nomos wirklich immer das Gute vorschreibt und ob er seinem Ursprung nach überhaupt in der Lage ist, das zu tun, wird gar nicht weiter berührt, obschon dieser erste Einwurf nur von da her einen Sinn hat. Es ist ein erster Beweis dafür, daß Xenophon gekürzt hat.

§ 43. Die Kritik der Formalbestimmung beginnt ganz natürlich so, daß die gegebene Bestimmung sich als zu eng erweist angesichts der zwei neben der Demokratie bestehenden Staatsformen der Oligarchie und der Monarchie.

Mit einer sehr einfachen Antithese wird dem Beschluß des πλῆθος, der von Perikles genannt war, der Beschluß der ὀλίγοι gegenübergestellt. Auch er wird Nomos.

Perikles verwandelt daraufhin sofort seine Bestimmung aus einer partikularen in eine allgemeine (man erinnert sich abermals an Platon, aber wieder haben wir bei Xenophon vom ontologischen Problem keine Spur): Nomos ist der Beschluß jedes κρατοῦν. Alkibiades zieht nun sofort die Konsequenz für die dritte Staatsform, wo von einem συνελθεῖν nicht mehr die Rede ist, aber von einem κρατοῦν immerhin. Der Tyrann wird hier genannt, mit Absicht: denn bei ihm setzt eine zweite Linie der Kritik an der ursprünglichen Bestimmung des Perikles an.

§ 44. Alkibiades zieht nun die Gesprächsführung ganz an sich. Ohne unmittelbare Beziehung zum Bisherigen wird nach der Bedeutung von ἀνομία gefragt und diese sofort in den Gegensatz von βαί und πειθώ hineingezogen. Damit ein Nomos entsteht, genügt also nicht der Beschluß des κρατοῦν, sondern auch die freiwillige Zustimmung der Regierten ist notwendig. Nomos und sein Gegensatz unterscheiden sich also formal durch πειθώ und βία (das Paar begegnete uns schon in I, 2, 10/11; obschon eine Beziehung zu unserm Texte nicht mehr sichtbar ist, kann sie ursprünglich sehr wohl bestanden haben). Sehr hübsch und beabsichtigt ist nun, wie von dieser neuen Einsicht aus der Weg vom Tyrannos zur Demokratie wieder zurückgegangen wird. Am Tyrannos muß Perikles zunächst seine Meinung korrigieren (der Begriff ἀνατίθεμαι ist beim Brettspiel zu Hause, auch bei Platon belegt, aber gewiß schon älter in der Sprache der Diskussion üblich).

§ 45. Bei der Oligarchie kommt Perikles wie vorhin in die

Lage, den neuen Punkt allgemein zu formulieren. Es gilt in jeder Staatsform, daß die Gewalt den Nomos ausschließt.

Und wie nun oben die erste Verallgemeinerung zu einer an sich für athenische Ohren verfänglichen Legitimierung der Gesetze des Tyrannos geführt hatte, so führt genau parallel die zweite Verallgemeinerung zu einer noch viel verfänglicheren Entwertung der Demokratie.

Der Zweck des fein und planmäßig geführten Dialoges über den Formalsinn von Nomos ist also klar: die erste Bestimmung (Nomos als Beschluß des Regierenden) droht die Tyrannis zu rechtfertigen, die zweite (Nomos nur durch πειθώ begründbar) droht die Demokratie zu kompromittieren. Daß beides im Munde eines Perikles besonders pikant wirkt, liegt auf der Hand.

§ 46. Der Schluß überrascht. Auf die Frage des Alkibiades, wie sich der demokratische Nomos zur βία verhielte, fehlt die Antwort. Sie fehlt zunächst absichtlich. Denn in der Linie des Gedankens wäre die Feststellung unvermeidlich, daß die Demokratie gegenüber den Reichen keineswegs πειθώ übt, also genau so wenig Nomos schaffen kann wie der Tyrann.

Diese Feststellung will Xenophon den Perikles nicht machen lassen. Also läßt er ihn in leichtem Konversationston abbrechen. Für Perikles sind dergleichen Fragen Kunststücke der Jugend, die bei den Sophisten in die Schule geht.

Ob Xenophon die Unverschämtheit der Replik des Alkibiades bemerkt hat, kann man fragen. Wenn Perikles sagen wollte, er habe jetzt für solche Spielereien keine Zeit, so meint Alkibiades vielmehr, er sei jetzt eben schon alt und abgestumpft.

Aber dieser ganze Abschluß ist sonderbar. Wir verstehen, wie bemerkt, daß Xenophon den Perikles auf die letzte bedenkliche Frage nicht antworten lassen konnte noch wollte. Aber anderseits scheint diese Art des Abbiegens wenig angemessen. Wir verstünden sie, wenn eine Diskussion über eleatische Ontologie oder anaxagoreische Physik vorangegangen wäre. Nun aber handelt es sich um Fragen, die den Staatsmann eminent angehen und die nicht als Passionen der Jugend abgetan werden können. Die Antwort des Perikles verwischt auf eine mehr als oberflächliche Weise die Tatsache, daß Perikles die Frage

des Alkibiades, was der Nomos eigentlich sei, nicht beantworten kann — oder sie implicite vielmehr so beantwortet, daß keine der drei Staatsformen einen Nomos besitzt, weil keine frei von βία ist.

Die Frage ist für uns, ob dies als ein vollständiger Dialog gelten kann. Dagegen spricht schon, daß die Frage nach dem ἀγαθόν, wie wir sahen, gestreift war, aber nicht durchgeführt wird. Aber auch so sind wir unbefriedigt. Xenophon scheint trotz des wohlbedachten Abschlusses (aber stammt er von ihm?) gar nicht zu merken, wie sonderbar das Ganze ist. Er baut es ein als Beleg für das Interesse des jungen Alkibiades an politischer Dialektik, was schon in § 39 hervorgehoben wurde und gewiß auch in der Schlußbemerkung des Perikles bestätigt werden soll (obschon Perikles genau genommen gar nicht sagt, daß Alkibiades sich schon so früh mit politischer Diskussion befaßte, sondern vielmehr, daß Alkibiades jetzt in einem Stadium des σοφίζεσθαι sei, das er längst hinter sich gebracht habe; das ist etwas anderes). Zusätzlich soll es wohl auch illustrieren, daß dem Alkibiades der Unterricht des Sokrates nicht genügte und er das Gespräch mit Anderen vorzog. In sich ist es aber eine staatstheoretische Diskussion, in welcher Perikles ziemlich empfindlich blamiert wird (er glaubt selbstverständlich Auskunft geben zu können und endet nach kürzester Zeit bei den fatalsten Problemen), und zwar durch einen Partner, der keineswegs bösartig oder übermütig vorgeht, sondern in aller Sachlichkeit um Aufklärung bittet. Der Schwerpunkt liegt nicht im mindesten auf Alkibiades, der vom φιλοτιμία-Motiv des Anfangs abgesehen ganz neutral gezeichnet wird, sondern einmal auf der Ignoranz des Perikles und sodann auf der Schwierigkeit, wenn nicht Unlösbarkeit des Nomos-Problems. Aber beides kommt bei Xenophon gar nicht zum Ausdruck. Die Vermutung liegt nahe, daß das Gespräch zunächst allerdings so verlief, wie wir es lesen, daß aber dann die Konsequenzen auch explicite gezogen wurden, auch das ἀγαθόν zur Sprache kam und die Lösung wohl in irgendeinem idealen konstruierten Nomos bestand. Xenophon brach ab bei einer Replik des Perikles, die an sich auf derselben Stufe steht wie die billigen Ausflüchte der bedrängten Sophisten bei Platon; Xenophon aber las

aus ihr nur die brave Bestätigung dessen, auf was es ihm ankam: daß Alkibiades schon in aller Jugend solche Diskussionen führte.

Die Unverschämtheit der letzten Replik des Alkibiades wäre ich geneigt als eine unbeabsichtigte zu verstehen. Sie wäre nicht genug motiviert, und es liegt näher, sie als einen von Xenophon verfertigten «Kurzschluß» aufzufassen.

Ein Blick noch auf die sonstigen Behandlungen des Nomos-Problems bei Xenophon. Es handelt sich um vier Stellen. Die erste findet sich in dem eigentümlich eingeschalteten Kapitelpaar III, 8/9. Hier beantwortet III, 9, 10—13 die Frage nach dem Wesen des Regenten. Regent ist, wer die entsprechende Episteme besitzt; wer als Tyrann gegen sie handelt oder gar den Besitzer solcher Episteme tötet, bringt damit nur sich selbst ins Unglück. Man könnte vermuten, daß wir hier die Diskussion der materialen Seite des Problems hätten, die in § 42 angedeutet schien; denn soll das Gesetz gut sein, so muß es auf Grund der entsprechenden Episteme beschlossen werden.

Als zweite Stelle sei IV, 6, 5/6 genannt, das unter dem Stichwort steht, Sokrates habe seine Freunde διαλεκτικωτέρους gemacht. Da wird gefragt, wer gerecht sei, und nach einer ziemlich verwirrten Diskussion festgestellt, gerecht sei, wer die νόμιμα im Umgang mit den Menschen kenne. Dies entspricht der grundsätzlich von Xenophon festgehaltenen Gleichung des Richtigen im Bereich des Menschlichen wie des Göttlichen (IV, 6, 2—4; vgl. I, 3, 1) mit dem Nomos.

Damit hängt ferner eng das große Gespräch über die Gerechtigkeit zusammen (IV, 4), worin der Gerechte von Sokrates als der νόμιμος bestimmt (§ 12/13) und dies gegen den Einwand der Relativität des Nomos verteidigt wird (§ 14). Außerdem unterstreicht Sokrates, es sei die höchste Aufgabe des Gesetzgebers, die Bürger zum τοῖς νόμοις πείθεσθαι zu veranlassen (§ 15). Das erinnert etwas an die Antithese von πειθώ und βία in unserm Texte.

Diese Andeutungen aus IV, 4 mögen genügen. Die bisher genannten Stellen stehen mit unserm Stück durchaus im Einklang, sind aber textlich nicht näher mit ihm zu verbinden.

Anders steht es mit einem letzten kurzen Text: IV, 6, 12.

Hier wird nach dem Unterschied von Königtum und Tyrannis gefragt und der entscheidende Unterschied eben in πειθώ und βία gesehen. Dazu kommt eine Gliederung der Staatsformen neben der in zwei Typen repräsentierten Monarchie, und zwar erscheinen hier noch drei weitere Formen: Aristokratie, Plutokratie und Demokratie. Vermuten läßt sich, daß hier wie in unserm Text das Schema εἷς—ὀλίγοι—πάντες zugrunde lag, daß aber dann Xenophon aus anderm Zusammenhang und in ziemlich unklarer Weise das Mittelglied differenziert hat, und zwar in völlig anderem Sinne, als es die Aufteilung der Monarchie in Königtum und Tyrannis war.

Es ist gar kein Zweifel, daß dies Stück unserm Text sehr nahesteht. Zwar sind die zwei Abschnitte (Aufbau der Staatsformen und βία—πειθώ-Problem) gegenüber unserm Text umgekehrt angeordnet, aber man hat doch den Eindruck, daß es sich um ein Resumé des Alkibiades-Perikles-Gesprächs handeln könnte. Diese Hypothese wird man dann annehmen, wenn man es für das Wahrscheinlichere hält, daß Xenophon die Szenerie unseres Gesprächs nicht selbst erfunden hat. Wir kämen dann zu dem nicht allzu merkwürdigen Tatbestand, daß Xenophon eine vielleicht ausgedehnte Diskussion zwischen Alkibiades und Perikles in irgendeinem Alkibiadeslogos vorgefunden und sie ein erstes Mal für seine Zwecke gekürzt und ein zweites Mal den Inhalt des gekürzt übernommenen Stückes noch einmal umgearbeitet und in den Mund des Sokrates gelegt hat.

Erwähnt sei schließlich, daß das Verbum σοφίζεσθαι bei Xenophon nur an dieser Stelle vorkommt. Es ist leicht, dabei an die Geschichten zu erinnern, die Perikles im Umgang mit Sophistai: Damon, Anaxagoras, Protagoras zeigen.

§ 47. Der Text variiert genau denjenigen von § 16 mit Ausnahme von οὔτε—ἤρεσκεν, was auf § 39 geht, und εἴ τε—ἤχθοντο was § 29—38 resümiert, ein Beweis, wie sorgfältig sich Xenophon, wenn auch mit naiven Mitteln, um die Disposition bemüht hat.

§ 48. Xenophon hat sich die Verteidigung des Sokrates im Punkte der Schüler nicht leicht gemacht. Zwischen der glatten Leugnung jeder Schülerschaft und der Leugnung der Verdorbenheit der Schüler (was mindestens bei Alkibiades denkbar gewesen wäre) geht er einen Mittelweg, der durch mehrere

Komponenten, wie wir sahen, bestimmt ist. Dazu kommt ein Letztes. Den beiden unechten Schülern werden die echten Schüler gegenübergestellt. Bleiben wir bei der Ausgangskonstruktion, so dürften wir folgern, daß es sich da um jene Schüler handeln wird, die, anders als die beiden, sich von Natur primär zur Sophrosyne des Sokrates hingezogen fühlten und nur sekundär zu seiner Dialektik, und die auch dabei blieben, mochten sie nun in der Nähe des Sokrates sein oder nicht. Es scheint denn auch eine solche Antithese intendiert zu sein, doch ziemlich verwischt: nicht der Sophrosyne wird die politische Dialektik entgegengesetzt, sondern vielmehr einer falschen politischen Tätigkeit die richtige. Diese heißt unbestimmt καλῶς χρῆσθαι, jene figuriert als δημηγορική und δικανική, zwei Begriffe, die eigentlich die zwei bekannten Unterabteilungen der Rhetorik meinen. Hier überraschen sie, weil Kritias und Alkibiades überhaupt nichts mit ihnen zu tun haben. Gerichtsberedsamkeit hat keiner von ihnen ausgeübt, und auch als δημήγορος im Sinne des demokratischen Volksführers kann gerade von ihnen keiner gelten, ganz abgesehen davon, daß die politische Dialektik, die Sokrates vorträgt und Alkibiades schon als Jüngling übt, weder mit dem einen noch mit dem andern identisch ist. Xenophon hat hier eine Antithese hereingenommen, die vom bisherigen Zusammenhang ganz unabhängig ist und die man wohl als Gegensatz zwischen politischer Polypragmosyne und Fürsorge für das Ganze auffassen kann; das Pathos liegt ja offenbar auf dem sechsgliedrigen Ausdruck οἴκῳ usw. Pathetisch ist auch der Schlußsatz, auch wenn man im ersten Begriffspaar den Gegensatz zu Kritias und Alkibiades hören kann, die in der Jugend sich ganz anders verhielten als später.

Von besonderem Interesse ist die Liste der echten Freunde. Sie muß etwas im einzelnen geprüft werden. Kriton ist der reiche, wohlmeinende, aber naive Bewunderer des Sokrates. Bei Xenophon spielt er nur noch in II, 9 eine Rolle, bei Platon ist er vor allem aus der Prozeßsituation von 399 bekannt; wie die anekdotische Ueberlieferung zu zeigen scheint, kam er auch bei andern Sokratikern vor. Chairephon ist schon bei Aristophanes der Schüler des Sokrates in demselben Sinne, wie es Polos für Gorgias, Zenon für Parmenides usw. sind. Er zieht

seinen Bruder Chairekrates nach sich; das Brüderpaar steht im Mittelpunkt von II, 3. Das thebanische Freundespaar Simias und Kebes erscheint bei Platon nur im Phaidon, bei Xenophon in der Freundesliste III, 11, 17. Hermogenes ist der arme, fromme und mit Sokrates verbundene Halbbruder des reichen Sophistenfreundes Kallias; bei Xenophon kommt er öfters vor (vgl. Mus. Helv. 3, 214 ff.), vor allem als Gewährsmann für die letzten Schicksale des Sokrates. Phaidondas endlich findet sich bei Xenophon nur an unserer Stelle und bei Platon nur in einer Liste der beim Tode des Sokrates anwesenden Freunde (Phaidon 59 B).

So könnte man vermuten, Xenophon habe seine Liste hier einfach aus einem Verzeichnis der beim Tode des Sokrates Anwesenden übernommen. Ganz geht das nicht auf, denn Chairephon gehört da nicht hin (s. Plat. Apol. 21 A). Aber daß eine solche Liste die Grundlage war und alle Namen außer denjenigen des Chairephon und Chairekrates lieferte, ist mir wahrscheinlich.

Auffallen muß, wie viele Namen fehlen. Mindestens die zwei, die in III, 11, 17 an der Spitze stehen, hätte man noch erwarten können: Apollodoros (dazu Plat. Symp. 173 C—E) und Antisthenes (dazu Xen. Sy. 8, 4—6). Ob es Zufall ist, daß diese fehlen, oder nicht, wird sich nicht feststellen lassen.

§ 49. Der dritte Anklagepunkt des Polykrates wird von § 49 bis 55 behandelt. Drei einzelne Momente, die zusammen eine Antiklimax bilden, stehen zur Diskussion: das Verhältnis zu den Vätern, dasjenige zu den Verwandten, dasjenige zu den Freunden. Wenn wir die schon verhandelten Punkte (§ 9—48) unter den Gesamtbegriff: «Verhältnis zum Staate» zusammennehmen, so gewinnen wir eine Folge, die — bemerkenswert genug — der Gesamtdisposition des II. Buches entspricht: Kap. I (Verhältnis zum Staat), Kap. II (Verhältnis zur Mutter), Kap. III (Verhältnis zum Bruder), Kap. IV—X (Verhältnis zu den Freunden).

Den ersten Teil nimmt Xenophon voraus und formuliert ihn in einer Schlußfolgerung: 1. Sokrates überzeugt seine Freunde, er mache sie weiser als ihre Väter. 2. Das Gesetz erlaubt, Wahnsinnige zu fesseln. 3. Unwissenheit ist nichts anderes als Wahnsinn. 4. Also dürfen die durch Sokrates weise

gewordenen Söhne dem Gesetze gemäß ihre unwissenden Väter fesseln.

Man wird bei diesem Vorwurf natürlich sofort an Aristoph. Wolken 844 ff. denken. In beiden Fällen verbindet sich ein sehr wesentliches philosophisches Problem (der Konflikt zwischen erfahrener Autorität und gelerntem Wissen) mit einem in der attischen Komödie sicher weit verbreiteten ethischen Motiv (die Mißhandlung des armen einfältigen Vaters durch seinen arroganten Sohn; vgl. Wehrli, Motivstudien 56 ff. Als «mythisches Urbild» steht dahinter die hesiodische Kronos-Uranos-Szene; vgl. auch die hübsche Aeußerung des Ariston v. Chios SVF I, 386, sowie etwa die Klage Iophons gegen seinen Vater Sophokles). Dazu kommt das allgemeine ethische Problem der μανία als einer Situation, in der die normale Ethik suspendiert ist. Xenophon hat den Gedankengang etwas verwischt, aber daß Polykrates in dem angegebenen Sinne scharf argumentiert hat, ist noch deutlich.

Uebrigens ist προπηλακίζειν ein Ausdruck der Rechtssprache ebenso wie das παρανοίας αἱρεῖν.

§ 50. Die Widerlegung verbindet zwei verschiedene Gedankengänge. Der erste gibt dem Gegner zu, es sei gerecht, wenn der Tor wegen seiner Torheit in den Fesseln des Wissenden sei.

Die Formulierung ist reichlich kompliziert und die Frage besteht, ob Xenophon konkrete Vorgänge aus der militärischen Sphäre vorschweben (wo natürlich jener, der die militärische Episteme nicht besitzt, in die Gefangenschaft dessen gerät, der sie besitzt), oder ob man den in I, 1, 16 und IV, 2, 21—23 gemeinten Satz heranziehen muß, daß der Unwissende der wahre Sklave und der Weise der einzig Freie sei. In jedem Falle erhält hier Polykrates recht, abgesehen natürlich von der bösartigen Anwendung des Satzes auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater.

Der zweite Gedanke bestreitet den dritten Teil der Schlußfolgerung des Polykrates; Unwissenheit und Wahnsinn sind nicht dasselbe. Denn es kann zuweilen im Interesse des Wahnsinnigen selbst liegen, gefesselt zu werden (wie etwa das vielzitierte Beispiel bei Plat. Rep. 331 E/332 A zeigt). Der Unwissende dagegen muß belehrt werden. Dieser Gegensatz kann

nicht nur mit Plat. Prot. 323 C—E verglichen werden, sondern noch eher mit stoischen Thesen (s. SVF III, 657—670). Die Stoa hat in der Tat, gewiß in der Gefolgschaft sokratischer Logoi, Unwissenheit und Wahnsinn einander gleichgesetzt, weil sie die in unserer Stelle angenommene Möglichkeit der Heilung des Toren durch Belehrung ausschloß (dazu vgl. auch § 19).

Den Unterschied von Wahnsinn und Unwissenheit behandelt auch das etwas verwirrte Stück III, 9, 6/7. Zwei Maßstäbe des Unterscheidens werden genannt. Der eine ist der des Volkes, der andere der sokratische, der wohl als eine verinnerlichende Korrektur des ersten aufzufassen ist. Demnach kommt dem Wahnsinne nahe, wer sich selbst nicht kennt und zu wissen meint, was er nicht weiß. Die Beziehungen dieser Stelle zu IV, 2, 24—30 sowie zu Plat. Apol. 21 B ff. haben wir später zu verfolgen. Jedenfalls kommt III, 9, 6/7, das eine eminente Form der Unwissenheit, das ἀγνοεῖν ἑαυτόν eben doch als Wahnsinn bezeichnet, der stoischen Lehre (etwa SVF III, 663) bedeutend näher als unsere Stelle, die nur den Unterschied hervorhebt. Das Problem ist ohne Zweifel altsokratisch — vielleicht schon erheblich älter, wie Heraklit VS 22 B 46 zeigen könnte.

§ 51. Es folgt das Verhältnis zu den Verwandten. Sie müssen Sokrates gegenüber ebenso zurücktreten, wie sie bei Krankheit dem Arzt, beim Prozeß dem Rechtsbeistand gegenüber zurücktreten.

Allgemein gesehen haben wir hier dieselbe Anschauung wie in § 49: sachliche Kompetenz bedeutet mehr als menschliche Autorität. Aber die Stelle ist in doppelter Weise unvollständig. Erstens würde man wünschen, daß die Parallele zu Arzt und Rechtsbeistand vollständig durchgeführt, d. h. klar gesagt würde, worin nun die besondere Kompetenz des Sokrates bestehe; und zweitens fehlt zu diesem Punkte jede Stellungnahme Xenophons.

Beides erklärt sich zu einem gewissen Grade an der verwandten Stelle Ap. § 20/21. Hier läßt Xenophon Meletos den Vorwurf erheben, Sokrates habe die Schüler veranlaßt, eher ihm zu gehorchen als ihren Vätern. Sokrates verteidigt sich mit der Explikation: dies sei zutreffend für die Paideia, in welcher er in derselben Weise ein Fachmann sei wie in Krankhei-

ten der Arzt und in Politik und Krieg die Sachverständigen; sie würden in ihrem Gebiet auch eher angehört als Väter und Verwandte. Was also für jene Fachleute recht sei, das sei für ihn, den Spezialisten in der Paideia, billig.

Wir haben nicht die Frage zu behandeln, woher es komme, daß der xenophontische Sokrates so selbstverständlich die Paideia als sein Fach beansprucht, während es der platonische (Apol. 19 D—20 C u. a.) ausdrücklich ablehnt. Wir sehen nur, daß hier derselbe Sachverhalt, den unsere Stelle meint, bedeutend klarer und vollständiger dargelegt wird. Klar wird gesagt, was die besondere Kompetenz des Sokrates sei, die ihn dem Arzt und andern Fachleuten ähnlich mache. Außerdem wird der Komplex ganz anders zwischen Angriff und Verteidigung verteilt. In der Apologie behauptet der Gegner nur, Sokrates vernichte die Autorität von Vätern und Verwandten, und die Verteidigung operiert mit dem Prinzip der Kompetenz, das für Sokrates gelte wie für den Arzt usw. An unserer Stelle dagegen gehört beides der Anklage: Sokrates habe, gestützt auf das Prinzip der Kompetenz, sich selbst gegen die συγγενεῖς ausgespielt. Da sieht man nicht, was denn die Verteidigung noch sagen kann. Das Prinzip der Kompetenz als solches ist unbestreitbar, es könnte höchstens gefragt werden, ob das Tun des Sokrates darunter fiele: sei es in dem Sinne, daß die Paideia überhaupt nicht Sache einer besondern Kompetenz sei, oder in dem Sinne, daß Sokrates sich gar nicht als Fachmann in der Paideia erklärt habe — womit wir denn bei der Position der platonischen Apologie und dem Gegenteil der xenophontischen Apologie wären.

Ich glaube freilich nicht, daß man aus Ap. § 20/21 schließen darf, Xenophon habe an unserer Stelle sozusagen aus Versehen dem Polykrates mehr gegeben, als bei diesem wirklich gestanden hat. Polykrates hat ohne Zweifel an der unserm § 51 entsprechenden Stelle einen sokratischen Logos ausgebeutet und ihn nur so akzentuiert, daß die sokratische Haltung als subversive Anmaßung erscheinen mußte. Aber von Xenophon aus war das, was § 51 sagt, nicht widerlegbar.

Xen. Ap. 20/21 stammt dagegen schwerlich aus Polykrates, noch aus unserer Stelle, sondern eher aus einem Logos, der eben die Grundlage zur Anklage des Polykrates gebildet haben kann.

Zu erwähnen sind noch einige Aristotelesstellen. EN 1164 b 22—25 wird das Problem gestellt in Ausdrücken, die sich so nahe mit Xen. Ap. 20/21 berühren, daß man sich fragen wird, ob Aristoteteles nicht hier den Xenophon vorausgehenden Text zitiert, d. h. eben jenen Text, dem die Anklage des Polykrates an unserer Stelle entnommen sein mag. Die aristotelische Lösung liegt in dem ἑκάστῳ τὸ οἰκεῖον. In der Ausführung 1165 a 14—35 mögen vielleicht Elemente aus demselben sokratischen Logos stecken. Hübsch anschaulich ist etwa der Vergleich mit dem Opfer an Zeus, der auch nicht jedes Opfer erhält, sondern das ihm angemessene (1165 a 15 f. vgl. EE 1244 a 14 f.).

Anzuführen ist weiterhin D.L. 6, 30, wo Diogenes auf die Kompetenz von Arzt und Steuermann verweist, auch wenn sie Sklaven sind, endlich D.L. 5, 19, wo als Ausspruch des Aristoteles verzeichnet wird: Wer die Kinder erzieht, ist ehrwürdiger, als wer sie bloß zeugt; denn dieser gibt nur τὸ ζῆν, jener aber τὸ καλῶς ζῆν. Wie Gn. Vat. 87 Sternb. zeigt, ist dabei an das Verhältnis Alexanders zu Philipp hier, zu Aristoteles dort gedacht.

§ 52. Endlich haben wir drittens das Verhältnis zu den Freunden. Ein Freund sei nach der Meinung des Sokrates, wer nützt; Nützlichkeit bestehe aber nicht bloß in freundlicher Gesinnung, sondern in der Fähigkeit, das Rechte zu wissen und mitzuteilen.

Sokrates machte nun die jungen Leute glauben, er allein besitze diese Fähigkeit, und so machte er sie ihren Freunden abspenstig.

Die Formulierung ist beinahe so umständlich und unscharf wie in § 49, obschon der gemeinte Gedanke völlig klar ist. Sachlich haben wir hier jene Gliederung, die wir in § 51 vermißten: am Anfang steht ein allgemeines Prinzip, das hier wie dort unanfechtbar ist. Es folgt die persönliche Anwendung auf Sokrates, die nun erst das Bedenkliche, das Element der Hybris, hereinbringt.

§ 53. Die Widerlegung in § 53—55 betrifft nach ihren ersten Worten alle drei Klagepunkte, obwohl der erste Punkt in § 49 schon behandelt war. Wieder ist, allgemein gesehen, die Ausdrucksweise Xenophons recht umständlich. Dabei ist es noch mehr als bisher möglich, hinter dem xenophontischen

Texte einen streng geschlossenen Zusammenhang wahrzunehmen.

§ 53/54 berichtet in zwei Punkten, was Sokrates zu dem Problem faktisch gesagt hat:

1. Auch bei dem uns am nächsten stehenden Menschen kommt es uns ausschließlich auf die Phronesis und auf die Seele als deren Träger an. Der Körper, den die Seele verlassen hat, ist uns völlig gleichgültig. Wir haben hier den Gedanken, den nicht nur der berühmte Satz Heraklits VS 22 B 96 ausspricht, sondern der auch und vor allem in mehreren Varianten als eine der letzten Aeußerungen des Sokrates berichtet wird: bei Plat. Phaid. 115 C ff. gegenüber Kriton, bei Ael. v. h. 1, 16 gegenüber Apollodoros. Bei Diogenes erscheint er grotesk übersteigert und in paradoxer Umdrehung des bei Xenophon vorliegenden Zusammenhangs mit dem ὠφέλεια-Begriff verbunden (D. L. 6, 79; vgl. Cic. T. D. 1, 104 und Ael. v. h. 8, 14). Mit einer genauern Vorstellung davon, wohin die Seele ἐξέρχεται, braucht der Gedanke nicht notwendig verknüpft zu sein.

2. Auch an sich selbst wird jeder Mensch schon zu Lebzeiten bedenkenlos jene Körperteile wegwerfen, die ihm nichts nützen, Haare, Nägel, Speichel.

Diese drastischen Beispiele hat Xenophon ohne jeden Zweifel aus einem sokratischen Logos übernommen. Das Beispiel vom Speichel findet sich in zwei Brechungen als Antwort des Aristippos auf den Vorwurf, weshalb ihm sein eigener Sohn so gänzlich gleichgültig sei (D. L. 2, 81 und Stob. Ekl. 4, 24 B, 30). Diese Anekdote steht teils im Zusammenhang mit der Tatsache, daß Aristipp nicht etwa seinen Sohn, sondern seine Tochter zur Erbin seiner Philosophie gemacht hat (D. L. 2, 72 und Ep. Socr. 29), teils ist sie, oder vielmehr der ausführlichere Logos, aus der sie ausgezogen ist, die Grundlage einer theoretisch formulierten Lehre des Aristipp bei D. L. 2, 91: «Man liebt den Freund um des Nutzens willen; denn wir lieben auch einen Körperteil, solange wir ihn besitzen.» Dies ist nur etwas verschroben ausgedrückt; daß die bei Xenophon und im Apophthegma genannten Beispiele gemeint sind, ist evident. Im übrigen sehen wir bestätigt, was schon zu 2, 30 zu sagen war:

es gibt eine bestimmte Art grundsätzlicher ἀναισχυντία bei Aristipp wie bei Antisthenes; sie kommt als konkrete Form des Protests gegen den Nomos aus einem bestimmten Zweig der Sophistik und führt zur bioneischen Diatribe hinüber, ist aber auch ein Hauptmotiv des platonischen Gorgias. Aristoteles spielt an zwei Stellen auf den bei Xenophon zugrundeliegenden Logos an. Einmal flüchtig in EN 1161 b 22 ff. und genauer und ausdrücklich als Zitat aus sokratischer Literatur in EE 1235 a 35 ff. Hier werden die beiden bei Xenophon sauber auseinandergehaltenen Gedankengänge, d. h. die doppelte Antithese: Verhältnis zu den nächsten Angehörigen — Verhältnis zu sich selbst, und: Verhältnis zum toten Leib — Verhältnis zum lebendigen Leib, zusammenfassend angedeutet.

Sonderbar ist, daß Xenophon in 54 einen Gedanken ganz anderer Art eingelegt hat. Man wirft nicht nur seine Nägel weg, sondern läßt sich um viel Geld durch die Aerzte die unnützen Körperteile wegschneiden und -brennen. Das Paradox als solches: der Arzt tut einem weh und bekommt erst noch Lohn dafür, steht in einem berühmten, leider schlecht überlieferten Heraklitsatz VS 22 B 58; von Haus aus wird es eine Scherzfrage gewesen sein vom Typ des Läuserätsels (VS 22 B 56). Xenophons Quelle ist unbestimmbar. Bezweckt ist mit der Einlage eine Steigerung, die nicht ganz glücklich ist. Denn man wird nicht gerade den Arzt rufen, um sich «unter Schmerzen» Haare, Nägel und Hühneraugen entfernen zu lassen. Gefordert wäre etwa der Gedanke, daß man sich sogar bedeutende Körperteile wegnehmen läßt, wenn sie nicht mehr nützlich sind. Dies beeinträchtigt aber wieder spürbar die ursprüngliche Pointe, die gerade in der komischen Drastik der an sich harmlosen Beispiele liegt.

§ 55. Nun die Ausdeutung. Eine falsche Interpretation, die mit den Anklagen des Polykrates gleichgestellt wird, und eine richtige Erklärung werden miteinander konfrontiert. Zum ersten Falle (53) wird erklärt, man dürfe aus der Tatsache, daß sogar der Leichnam der nächsten Verwandten wertlos sei, nicht folgern, man dürfe seinen eigenen Vater lebendig verscharren; zum zweiten (54) bedeute die Tatsache, daß man sich die Nägel schneide usw., nicht, daß man sich selbst verstümmeln solle.

Diese Paraphrase mag zeigen, wie genau sich die Formulierungen auf das Vorangehende verteilen.

Ferner: die richtige Interpretation besteht nicht in der Aufforderung, andere Menschen wegzustoßen, weil sie den Ansprüchen der Freundschaft nicht genügen, sondern in der Mahnung, dafür zu sorgen, daß man selbst diesen Ansprüchen genügt. Diese sind in den zwei Begriffen φρόνησις und ὠφέλεια eingeschlossen, wobei wieder zu beachten ist, daß der Begriff der Phronesis in 53, derjenige des Nutzens in 54 herrscht. Der Aufbau ist also tadellos.

Sachlich gesehen widerlegt Xenophon den Gegner zweifach. Er präzisiert erstens, worin für Sokrates der Sinn der Freundschaft bestehe, nämlich in den sich gegenseitig tragenden Begriffen φρόνιμος und ὠφέλιμος (eìn Vergleich mit Platons Lysis 207 D—210 D liegt natürlich nahe). Er betont zweitens, daß diese Bestimmung nicht dazu diene, Freunde einzuschätzen, sondern daran zu erinnern, selbst würdig zu werden, die Freundschaft anderer zu empfangen. Mem. II, 5 steht nahe, und allgemein haben wir eine Variante der Reflexivität des «Erkenne dich selbst».

Eine eigentliche Widerlegung des Polykrates kann man nur in der zweiten These finden, während die erste den Vorwurf im Prinzip anerkennt, ihm aber durch die Vergleiche und Erläuterungen seinen anstößigen Sinn zu nehmen sucht. Letzten Endes hat natürlich Polykrates recht gehabt. Die Sokratik steht in jener Gedankenentwicklung, die die irrational und traditionell gegebenen Bindungen zwischen Mensch und Mensch (wie auch diejenigen zwischen Mensch und Gott) zugunsten rational begründbarer, sauber aufgehender Verhältnisse auflöst. Dazu kann man schon Demokrit 68 B 107 vergleichen.

§ 56. Es folgt der letzte der vier von Xenophon herausgehobenen Anklagepunkte des Polykrates. Hier ist der Vergleich mit dem Paralleltext des Libanios besonders wichtig. Es handelt sich um das Verhältnis des Sokrates zu den Dichtern.

Wir beginnen mit einer kurzen Uebersicht über den Text des Libanios (62—126). 62 formuliert die Anklage allgemein: «Die Dichter Hesiod, Theognis, Homer und Pindar, die bei uns wie überall in Ansehen und Ehren stehen, an ihnen vergreift er

sich und zeigt, daß nicht wenige ihrer Aeußerungen schlecht sind.» Vier Klassiker werden also hier genannt. Sokrates kritisiert Stellen von ihnen als πονηρῶς ἔχοντα, d. h. als in irgendeinem Sinne sachlich verwerflich. Libanios erwidert zunächst (63—84), daß es bisher noch immer erlaubt gewesen sei, die Dichter zu kritisieren, und daß es absurd sei, dafür die Todesstrafe zu verlangen. Mit 85 beginnen die Einzelheiten. Von Hesiod wird Erga 311 angeführt; Sokrates habe den Vers dahin interpretiert, Hesiod erkläre jede Art von Tätigkeit, also auch Verbrechen, für erlaubt. Libanios erwidert, Sokrates habe in der Tat so gedeutet, aber nur um gegen Hesiod zu zeigen, daß gerade nicht jede Art von Tätigkeit erlaubt sei. Wir werden sehen, daß dies im Allgemeinsten mit Xenophon 56/7 und mit Plat. Charm. 162 E—163 C übereinstimmt. In 87 geht Libanios zu Pindar Frg. 169 Schr. über, wo vom Verhältnis von νόμος, δίκη und βία die Rede ist. Platon führt die Verse bekanntlich an einer ganzen Reihe von Stellen an (Gorg. 484 B, Nomoi 690 B, 715 A, Prot. 337 D). Es würde hier viel zu weit führen, wenn wir das komplizierte Problem des ursprünglichen pindarischen Wortlauts (Libanios behauptet ausdrücklich, Anytos-Polykrates habe in böswilliger Absicht den Text gefälscht) und des Verhältnisses des platonischen Gorgias zu Polykrates behandeln wollten. Annehmen möchten wir jedenfalls, daß dem Polykrates nicht der Gorgias Platons vorlag, sondern ein älterer sokratischer Logos, der Pindar wegen seiner Rechtfertigung der βία tadelte. Polykrates muß ihn in Schutz genommen haben, ohne daß wir sagen können, wie das im einzelnen geschah. Wenn der von Xenophon 2, 9 angedeutete Vorwurf, Sokrates habe die jungen Leute βιαίους gemacht, tatsächlich von Polykrates stammt, so muß dieser Pindars Satz ziemlich stark umgedeutet haben, um ihn gegen die Sokratik vertreten zu können.

88—92 folgt Theognis, dessen Verse 175/8 zitiert werden: Die Armut ist das schlimmste Uebel, denn sie bindet die Zunge und zwingt zu schweigen. Libanios bemerkt, Sokrates habe sich mit vollem Recht gegen diese völlig undemokratische Ueberschätzung des Reichtums gewandt.

Daß diese Verse in ethischer Diskussion auch sonst eine Rolle spielten, zeigt die Anführung bei Aristoteles EE 1230 a 10

bis 12: aus Theognis könnte man folgern, daß der Reichtum der Grund des θάρσος und insofern mit der ἀνδρεία identisch sei. Es liegt nahe, im Hintergrund einen sokratischen Logos zu vermuten; nicht nur, weil kurz zuvor Sokrates ausdrücklich genannt wird (1230 a 7), sondern vor allem, weil die Ausdeutung der Verse derart spielerisch übertrieben ist, daß man sie weit eher einem Dialog geben möchte als einer gelehrten Analyse.

Von Homer endlich erscheinen zwei Stellen, einmal Il. 2, 188 ff., wo Odysseus die Fürsten viel rücksichtsvoller behandelt als die Gemeinen, sodann Od. 19, 394 f., wo die Stehl- und Betrügekunst des Autolykos ein Geschenk des Gottes Hermes genannt wird (Libanios 93/7). Auch da bezeichnet Libanios die Kritik des Sokrates als durchaus zutreffend. Das volksfeindliche Verhalten, das dem Odysseus von Homer zugeschrieben wird, ist ebenso skandalös wie die Behauptung, die Götter schenkten den Menschen die Fähigkeit, Verbrechen zu begehen.

Von 98 an haben wir überraschenderweise eine neue, umgekehrte Situation. Wurden bisher die Dichter wegen πονηρῶς ἔχοντα durch Sokrates kritisiert und durch Polykrates verteidigt, so wird nun gegen Sokrates der Vorwurf erhoben, er habe sich auf Dichterstellen berufen, um seine eigenen unsittlichen Lehren zu rechtfertigen. Libanios bemerkt ausdrücklich, daß der Gegner einen offenen Widerspruch begeht. Wenn man Libanios nicht eine grobe Erfindung zutrauen will, wird man beides auf Polykrates zurückführen. In der Tat lassen sich auch die Einzelheiten, die 103—108 nennt, mit Xenophon verknüpfen, allerdings nicht mit unserm Kapitel, sondern mit IV, 2, 14 ff. Sokrates soll an Dichterstellen gezeigt haben, daß Diebstahl, Tempelraub und Betrug erlaubt seien. Libanios erwidert, das treffe insofern zu, als in bestimmten Situationen dem Feinde gegenüber dergleichen gewiß geschehen dürfe; den Feind zu betrügen sei durchaus sittlich usw.

Davon wird zu IV, 2 mehr zu sagen sein. Uns genügt hier der Abschnitt 85—97. Hesiod, Pindar, Theognis, Homers Ilias und Odyssee werden je in einem Beispiel angeführt. Selbstverständlich ist, daß diese Beispiele insgesamt aus sokratischen Logoi geschöpft sind (das Werk des Polykrates war ja primär eine Polemik gegen die sokratische Literatur und nur durch

diese hindurch auch eine Polemik gegen den historischen Sokrates; das zeigen schon die chronologischen Verhältnisse), ebenso, daß diese Beispiele nur eine Auswahl darstellen; der sokratische Dialog dürfte vor allem bei einem Antisthenes, aber gewiß auch bei andern Sokratikern, reichlich mit Dichterzitaten operiert haben. Wer hat die Auswahl getroffen? Die Hypothese, daß Polykrates mehr gab, als uns Libanios überliefert, ist nicht strikte zu widerlegen, aber dem Wortlaut bei Libanios nach nicht wahrscheinlich.

Wichtiger ist die Frage, ob die Auswahl eine beliebige ist oder ob ihr ein Gesamtplan zugrunde liegt. Evident ist bloß, daß es anerkannte Klassiker sind; wir werden sagen dürfen: daß es die Autoren sind, aus denen der Durchschnittsathener der Zeit des Polykrates seine Bildung bezog. Versuchen wir aber weiterzugehen, so stellen sich beträchtliche Interpretationsschwierigkeiten ein. Die nächste Vermutung wäre die, hinter den fünf Beispielen eine einheitliche politische Tendenz zu suchen, so wie sie aus den drei bisherigen Klagepunkten klar hervortritt: Sokrates ist der Feind der athenischen Demokratie und der traditionellen Gesellschaftsordnung. Demgemäß müßte auch in seiner Kritik der Klassiker eine antidemokratische Gesinnung an den Tag treten. Bei Hesiod mag das gelten. Polykrates kann da die Kritik leicht als Ausdruck einer aristokratischen ἀργία aufgefaßt haben. Wer dagegen bei Pindar die Wertung der βία tadelt, kann unmöglich als Feind der demokratischen, grundsätzlich auf πειθώ gegründeten Politeia gelten. Erst recht ist der Protest gegen Theognis ein Beweis demokratischer Achtung vor der Armut, desgleichen die Kritik an der Iliasstelle, während endlich die Odysseestelle eher ein theologisches als ein politisches Problem berührt. Eine einheitliche Formel ist nicht zu finden. Natürlich ist zu bedenken, daß wir überhaupt nicht wissen, wie Polykrates seinerseits die Stellen aufgefaßt hat; man wird kaum annehmen wollen, daß er in der Pindarerklärung dem platonischen Kallikles gefolgt sei oder daß er die Haltung des Odysseus in der Iliasstelle gebilligt habe.

Man könnte sich einen Augenblick fragen, ob die fünf Beispiele etwa nach einem Schema von «Kardinaltugenden» ausgewählt worden seien. Die Pindarstelle betrifft die Gerechtig-

keit, die Theognisstelle könnte mit Aristoteles auf die Tapferkeit bezogen werden, die Hesiodstelle auf die Sophrosyne und die Odysseestelle auf die Frömmigkeit; es bliebe die Iliasstelle — und auch abgesehen davon könnte man eine solche Aufteilung als zu gewaltsam verwerfen.

Dazu kommt endlich, um mit einem Ueberblick zu Xenophon zurückzukehren, daß dieser nicht bloß von den fünf Beispielen nur zwei herausgegriffen hat, sondern daß diese zwei auch ganz eigentümlich aufgefaßt zu sein scheinen. Von Kritik an den Dichtern ist keine Rede. Die Hesiodstelle soll Sokrates nach dem Ankläger so verstanden haben, daß sie jede Art von Tätigkeit rechtfertige, was sozusagen eine sich selbst überschlagende demokratische Interpretation darstellt. Auf die Iliasstelle hingegen soll sich Sokrates berufen haben, um seine extrem antidemokratische Gesinnung zu begründen. Im ersten Fall ist Sokrates demokratisch bis zur Kriminalität, im zweiten aristokratisch bis zur Tyrannis.

Die Entscheidung darüber, welche Version die richtige ist, ist unmöglich. Das xenophontische Beispielpaar ist innerlich so gut komponiert (es wirkt wie ein Gegenstück zum Paare Alkibiades und Kritias), daß man es nicht als ein Mißverständnis wird beiseite legen können; umgekehrt wird man sich sträuben, anzunehmen, daß Libanios, der doch den Text des Polykrates und wohl nach andere, uns verlorene altsokratische Literatur vor sich hatte, einfach willkürlich phantasiert hätte. Sollte er zur «Rekonstitution» der Anklage außer Polykrates und Platon noch andere alte Texte verwandt haben? Man dächte in erster Linie an die rätselhafte Verteidigungsrede des Lysias.

Betrachten wir nun Xenophon näher. Sofort wird die Anklage formuliert. Sokrates habe die πονηρότατα der Klassiker ausgewählt, um die Schüler zu κακοῦργοι und τυραννικοί zu machen. Ueber das sehr wichtige literarische ἐκλέγεσθαι, das «Anlegen von Blütenlesen», wird noch zu 6, 14 zu sprechen sein. Der Begriff κακοῦργοι weist auf die Hesiodstelle, in der vom ἔργον die Rede ist, der Begriff τυραννικοί dagegen auf die Iliasstelle. πονηρότατα erinnert an die πονηρῶς ἔχοντα bei Libanios; der Superlativ steht, nicht ganz angemessen, um des antithetischen Effekts zu ἐνδοξότατοι willen da. Hes. Erga 311 wird nun zitiert und als Deutung des Sokrates

gegeben, man dürfe um des Gewinnes willen alle, auch die schändlichste Tätigkeit ausüben. Der Begriff αἰσχροκέρδεια ist gemeint, eine wohl alte Prägung, die die aristokratische Ablehnung aller kaufmännischen und niederen manuellen Tätigkeit ausdrückt. Bei Xenophon wird der Umkreis des Begriffs nicht gerade das Verbrechen mitumfassen wie bei Libanios 86, aber doch jene anrüchigen Berufe, die bei Platon Charm. 163 B angedeutet sind.

§ 57. Nun die Verteidigung des Sokrates. Sie ist scharf in drei Etappen gegliedert. An der Spitze steht ein ὁμολογούμενον (vgl. 1, 5): ἐργάτης zu sein ist gut, ἀργός zu sein schlecht. Daraus folgt zweitens dasselbe für die beiden Tätigkeiten ἐργάζεσθαι und ἀργεῖν. Endlich wird drittens das ἐργάζεσθαι bestimmt als ἀγαθόν τι ποιεῖν und das ἀργεῖν entsprechend als πονηρόν τι ποιεῖν. ποιεῖν ist also der umfassende allgemeinste Begriff. ἐργάζεσθαι und ἀργεῖν sind ihm untergeordnet, und die Arbeit, von der Hesiod spricht, ist von vornherein nur das Tun eines Guten und Nützlichen.

Konkretisiert wird dies nur an einem einzigen Beispiel. Als ein schlechtes Tun wird das Würfelspiel angeführt. Die Wahl dieses für unsere Vorstellung überraschend harmlosen Beispiels läßt sich auf mehrere Arten erklären: entweder dachte Xenophon an ein Spielen um Geld, wo man denn sein Vermögen ebenso verlieren könne wie etwa in Liebesgeschichten oder beim Weine (vgl. 2, 22), oder er wollte es dezenterweise vermeiden, von eigentlichen αἰσχρά zu reden, oder endlich, er wählte mit Absicht ein Beispiel, das die der aristokratischen Jugend charakterisierte. Dies letzte wäre als eine nicht ungeschickte Replik auf den Vorwurf des Polykrates aufzufassen.

Libanios 86 ist demgegenüber viel einfacher. Gegen den verfänglich unbestimmten Hesiodvers stellt Sokrates einfach fest, man dürfe eben nicht jedes ἔργον treiben. Diese Einfachheit war möglich, weil ja bei Libanios Sokrates sich keineswegs an den Vers gebunden fühlt, sondern ihn offen kritisiert, während bei Xenophon der Vers so gedeutet werden muß, daß ein annehmbarer Sinn herauskommt.

Zu Xenophon stellt sich Platon Charm. 162 E—163 C. Als Wesen der Sophrosyne war das «Das Seinige tun» genannt worden. Es fragt sich, was «tun» da bedeutet. Kritias unterscheidet ἐργάζεσθαι und ποιεῖν, zitiert unsern Hesiodvers und er-

läutert: wenn beide Begriffe identisch wären, so wäre nach Hesiod jedes noch so schändliche Gewerbe ehrenhaft. Das kann er aber nicht gemeint haben. Also ist im Sinne Hesiods ein ethisch ambivalentes ποιεῖν zu unterscheiden von einem ἐργάζεσθαι, das sich immer nur auf ein καλόν bezieht.

Im Prinzip stimmen Platon und Xenophon miteinander überein. Der Vers Hesiods ist nur zu halten, wenn der Begriff ἔργον von vornherein auf ein καλόν und ἀγαθόν begrenzt wird. Die Differenz zwischen den beiden Texten besteht nur darin, daß es Platon auf die Unterscheidung von ἐργάζεσθαι und ποιεῖν ankommt (weshalb von der ἀργία nicht weiter geredet wird), Xenophon auf die Unterscheidung von ἔργον und ἀργία (weshalb bei ihm der Sinn von ποιεῖν nicht ausdrücklich herausgearbeitet wird).

Daß ein enger Zusammenhang besteht, ist selbstverständlich. Es ist aber ebenso undenkbar, daß Xenophon sich vom Charmides hätte anregen lassen, in welchem unsere Stelle (die zudem von Kritias vorgetragen wird!) nur ein kleines Detailproblem ist, wie daß Platon gar Xenophon benutzt hätte. Ein gemeinsames Vorbild muß angesetzt werden. Ob dieses schon die Schrift des Polykrates berücksichtigte, muß eine offene Frage bleiben. Der Charmides würde dann freilich in die Zeit nach 393 v. Chr. fallen, was immerhin keineswegs ausgeschlossen ist.

Merkwürdig ist, daß Polykrates den Sokrates nicht nur bei Libanios 86 indirekt eine aristokratische ἀργία als Gegenpol zu Hesiod vertreten ließ, sondern auch an anderer Stelle, Libanios 127—132. Der Vorwurf muß, auch abgesehen von der Interpretation des Hesiodverses, von Polykrates oder anderen gegen Sokrates erhoben worden sein. Das zeigt vor allem eine Erzählung bei Xenophon selbst, die augenscheinlich in diesen Zusammenhang gehört. Es ist II, 7, das in § 7 mit der Feststellung gipfelt, von jedem Menschen dürfe ehrbare Arbeit gefordert werden; eine solche sei immer besser als ein angeblich aristokratisches Nichtstun.

Da wird denn die Behauptung, Sokrates empfehle die vornehme ἀργία, an einem konkreten Beispiel ausführlich widerlegt.

An sich ist die Behauptung wohl verständlich. Sie paßt auf der einen Seite zu der ‹lakonistischen Komponente› im Sokratesbild und ergibt sich auf der andern Seite leicht aus allem,

was die Sokratiker (soweit wir sie kennen) vom persönlichen Lebensstil des Sokrates erzählt haben. Daß der spartanische Bios im Laufe der Jahrhunderte immer mehr zu einem solchen aristokratischer ἀργία — die sich mit Jagd und Krieg durchaus vertrug — stilisiert wurde, ist hier nicht auszuführen und bedarf auch keiner langen Erörterung. Sokrates wiederum ist bei Platon, Aischines, Xenophon und wohl auch den andern Sokratikern als ein Mensch beschrieben, der kein ἔργον im Sinne einer Berufsarbeit besitzt. Platons Sokrates hat immer für jedermann Zeit, auf der Straße, in der Palaistra, im Symposion — eine eminent aristokratische Lebensform. Wir werden uns dessen nur darum kaum bewußt, weil Sokrates im übrigen durchaus nicht vornehm auftritt und weil ihn Platon niemals mit arbeitenden Bürgern, sondern immer nur mit Aristokraten oder Sophisten konfrontiert.

Nur kurz sei auf die kuriose Stelle III, 9, 9 hingewiesen. Hier wird die σχολή bestimmt als das Ruhen im Hinblick auf eine gute Tätigkeit. Ginge man dagegen von der Ruhe zu einer schlechten Tätigkeit über, so sei dies ἀσχολία. Eine Verwandtschaft zu unserer Stelle besteht. Wie in dieser die ἀργία gewaltsam als schlechte Tätigkeit gedeutet wird, so dort die ἀσχολία als verwerfliches Nichtstun (soweit die höchst unklare Formulierung eine Deutung zuläßt). Die Stellen sind parallel, aber wohl nicht unmittelbar zu verbinden. Auf die Beziehung zwischen III, 9, 9 und dem Diogenesapophthegma D. L. 6, 51 wird später einzugehen sein.

§ 58. Es folgt Il. 2, 188 ff., eingeführt wie die Hesiodstelle mit der Behauptung des Anklägers, Sokrates pflege diese Verse zustimmend zu zitieren, so wie dies Xenophon selbst für Hes. Erga 336 (I, 3, 3) u. a., D. L. 2, 25 für Komikerverse berichtet.

Bei Libanios dagegen erklärt Polykrates, Sokrates habe diese Verse zum Anlaß einer verwerflichen Kritik an dem Klassiker Homer genommen. Beide Versionen müssen alt sein; welche auf Polykrates selbst und welche auf einen Paralleltext zurückgeht, ist nicht zu entscheiden.

δημότης als «Mann aus dem Volk» nennt schon die antike Grammatik ein ionisches Wort. Die attische Sprache kennt es praktisch nur terminologisch als «Demenangehöriger» und

«Demengenosse». Xenophon hat es in dem hier vorliegenden Sinne noch Kyr. II, 3, 7 und 15 sowie in der dazugehörigen Stelle VIII, 3, 5.

§ 59. Die Widerlegung ist hier besonders ausführlich, und zwar liegt ihr offenbar bis zum Ende von 60 folgendes Schema zugrunde: a) objektive Herkunft des Sokrates, b) seine subjektive Ueberzeugung, wie sie sich 1. λόγῳ, 2. ἔργῳ äußerte.

Der erste Punkt wird so kurz abgemacht, daß man zuerst kaum versteht, was überhaupt gemeint ist. Man kann die Vermutung nicht abweisen, daß Xenophon es nicht nur bewußt vermeidet, Sokrates geradezu als δημότης καὶ πένης zu bezeichnen, sondern daß er überhaupt von den persönlichen biographischen Verhältnissen des Sokrates nicht reden will. Wir bemerkten schon zu 2, 1, wie auffallend es ist, daß er ausgerechnet von den militärischen Leistungen des Sokrates völlig schweigt. Wir könnten beifügen, daß auch II, 2 nur gerade ein Minimum an biographischen Angaben enthält; nicht einmal der Name der Mutter des Lamprokles wird genannt. Es ist ein wichtiges und eigentümliches Faktum, daß Xenophon auf der einen Seite danach zu streben scheint, den Sokrates eine solide Moral für den täglichen Gebrauch lehren zu lassen, auf der andern Seite aber in allen szenischen und biographischen Angaben viel unanschaulicher ist als Platon. Wie nahe hätte es gelegen, daß gerade Xenophon, den die Probleme von Reichtum, Armut, praktischer Bewährung usw. derart interessieren (Platon sind sie im Grunde gleichgültig), sich nun an unserer Stelle ausführlich über die einfache Herkunft und die schlichten Lebensverhältnisse des Sokrates verbreitet hätte. Aber von alledem sagt er noch weniger als Platon, der doch sogar dem spekulativsten Dialog einen lebendigen szenischen Hintergrund zu geben sucht. Wir können die Frage hier nicht weiter verfolgen. Zu warnen ist nur vor dem Kurzschluß, die Eigenart Xenophons auf ein Unvermögen zurückzuführen. Gewiß ist Xenophon kein großer und überlegener Schriftsteller. Aber was wir hier beobachten, geht nicht auf Hilflosigkeit, sondern auf eine bestimmte literarische Absicht zurück. Xenophon will nicht davon reden, daß Sokrates selbst ein δημότης und Abkömmling einer einfachen Steinmetzenfamilie war.

Mit ἀλλ' beginnt der nächste Punkt, der sachlich unverkennbar mit 49—55 parallel läuft. Dort war behauptet, Sokrates fordere zur Mißachtung von Eltern, Verwandten und Freunden auf; geantwortet wurde, es käme einzig darauf an, daß ein Mensch ὠφέλιμος und φρόνιμος sei. Ebenso wird hier auf die Anklage, Sokrates lehre die Verachtung des Demos, erwidert, es käme ausschließlich auf das ὠφέλιμον an. Wo dies fehle, sei jede Maßnahme gerechtfertigt.

Die Ausführung ist augenscheinlich bestrebt, teils zu den Homerversen, teils zum Paar δημότης—πένης eine Verbindung zu schaffen. Die ὠφέλεια ist zunächst im Sinne der homerischen Situation diejenige für ein Heer; der Begriff der Polis bildet den Uebergang zu demjenigen des δῆμος, unter dem hier die Summe der δημόται verstanden wird. Genau entsprechend wird der unnütze Mensch zunächst im Hinblick auf Homer als θρασύς charakterisiert, dann als πλούσιος, das Gegenstück zu πένης. Im Grunde haben wir zwei Gedankenlinien, die stilistisch nicht sehr elegant miteinander verschmolzen werden. Erstens: nicht der Mann aus dem Volke soll gezüchtigt werden, sondern der, der für das Heer nutzlos und erst noch frech ist. Zweitens: auf die ὠφέλεια allein kommt es im Staate an, und es kann leicht vorkommen, daß auch ein πάνυ πλούσιος nutzlos sein kann αὐτῷ τῷ δήμῳ. Die Betonung gerade dieser zwei Worte zeigt an, daß Xenophon so etwas wie ein Paradox aussprechen will.

Zu beachten ist nebenbei, daß ὠφέλιμος mit βοηθεῖν ἱκανός paraphrasiert wird. Daß mit βοηθεῖν ein uralter sozial-rechtlicher Vorstellungskreis angetönt wird, sei nur erwähnt.

§ 60. Der Lehre steht nun das Leben des Sokrates gegenüber in einer Polarität, wie sie schon in 1, 2—20 und (weniger ausgeprägt) in 2, 14—18 herrschte. Ebenso erinnert φανερός zurück an 1, 2 und die zuhörigen Stellen. Im Leben bewährt sich seine Volksfreundlichkeit daran, daß er keinen Lohn nimmt, wie es andere tun.

Wir kommen damit zum Motiv des μισθός zurück, das schon in 2, 5—8 eine überraschend große Rolle spielte und uns im I. Buch noch mehrfach begegnen wird. Unsere Stelle ist besonders wichtig, weil sie uns einen Blick in den polemischen Hintergrund des Motivs tun läßt. Im platonischen Dialog sind es

bekanntlich die großen Sophisten, die im schärfsten Gegensatz zu Sokrates Honorare fordern. Bei Xenophon dagegen handelt es sich nicht um Sophisten, sondern eindeutig um Schüler des Sokrates selbst. Eine doppelte Antithese wird ausgesprochen: sie bekommen vergebens und verkaufen um Geld weiter — sie übernehmen von ihm wenig und geben um viel. Außerdem: Sokrates gibt Allen — jene nur denjenigen, die Geld zahlen können.

Und zwar wird man verstehen müssen: daß sie bloß μικρὰ μέρη von dem Seinigen übernommen haben, zeigt sich eben darin, daß sie Geld verlangen und das Wichtigste, seine φιλανθρωπία, sich nicht angeeignet haben.

Das ist ein Stück Polemik im sokratischen Kreis. «Echte» Schüler sondern sich von «unechten». Um wen handelt es sich? Wenn wir uns bei Xenophon umsehen, so können uns zur Identifikation wohl nur die Kapitel II, 1 und III, 8 Hilfe leisten. In beiden Fällen diskutiert Sokrates mit demselben widerspenstigen Schüler, Aristippos. Es ist nicht nur methodisch geraten, unter den «unechten» Schülern unserer Stelle ebenfalls ihn zu verstehen; darauf führen auch mehrere Stellen bei D. L., in denen gerade Aristippos als der auf Honorar bedachte Schüler des Sokrates auftritt (bsd. 2, 65, 72 und 74). Beim Gegner Aristipps wird man am ehesten an Antisthenes denken. Von Bedeutung ist unsere Stelle auch für Platon. Auch wenn man die Uebertreibungen älterer Forschung nicht mitmachen wird, ist es klar, daß die bösen Bemerkungen seines Sokrates über den μισθός nicht bloß an die Adresse der großen Sophisten gerichtet sind; diese sind ja seit fast einer Generation tot, wie Platon zu schreiben beginnt. Platon meint auch Zeitgenossen damit; ob unter ihnen ebenfalls Aristippos, läßt sich natürlich nicht sagen. Aber der Text Xenophons ist ein unschätzbarer Beleg dafür, wie heftig unter den alten Sokratikern selbst die Diskussion um das μισθός-Problem war. Daß diese im übrigen nur ein äußeres Symptom des Kampfes um den sozialen und menschlichen Rang der Philosophie im ganzen war, ist hier nicht auszuführen.

Sprachlich zeigt das Stück da und dort Spuren eines eigenartigen Pathos: φιλανθρωπία erscheint in Mem. nur noch in dem theologischen Kapitel IV, 3 und bezeichnet dort die Güte der Götter. Ein ähnliches Kolorit hat auch πᾶσιν – τῶν ἑαυτοῦ· ὧν μικρὰ

μέρη – λαβόντες. Sokrates ist (überspitzt gesagt) wie die Gottheit, die ihren Segen Allen spendet und jedem Geschöpf sein Teil gibt; freilich halten manche ihr Teil für das Ganze (vgl. mit allem Vorbehalt Empedokles VS 31 B 2, 3–6, Ps.-Aristot. de mundo 391 a 17 bis b 3 und – wieder anders – Boeth. cons. phil. I pr. 1; interessant auch wegen des δεῖπνον-Motivs der bekannte Ausspruch des Aischylos bei Ath. 347 E).

Das Stichwort δημοτικός ist um des Anschlusses nach rückwärts willen notwendig. Das pedantisch durch ἀστοὺς καὶ ξένους explizierte ἐπιθυμητὰς erinnert an 2, 2 und 5; es steht sonst nur noch in Ap. 28, dort als evidenter Ersatz für das allzu krasse ἐραστής. Vgl. aber auch συνεπιθυμητής (Ps.-Plat. Kleit. 408 C) und συνεπιθυμεῖν (Xen. Hipparch. 1, 8).

§ 61. Dies wirkt als ein Anhang, insofern jedenfalls, als es aus 60 nur eine bestimmte Linie weiterführt. Schien dort Sokrates in seinem Wirken flüchtig mit der spendenden Gottheit verglichen, so wird er hier mit einem berühmt freigebigen Menschen der Geschichte parallelisiert. Xenophon hat sich freilich vor allem um eine äußerliche Umklammerung bemüht: war in 60 von seinem Verhältnis zu den ἐπιθυμηταί die Rede, so hier nur von demjenigen πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους (was sich allerdings neben dem geschlossenen Ausdruck κόσμον τῇ πόλει παρεῖχε unbeholfen genug ausnimmt).

Lichas bewirtet alle Fremden, die zu den Gymnopädien nach Sparta kommen, Sokrates beschenkt sein ganzes Leben hindurch (διὰ παντὸς τοῦ βίου als Gegensatz zu ταῖς γυμνοπαιδίαις) Alle, die wollen. Der letzte Satz deutet einen Gegensatz an, der unentbehrlich ist, aber nicht recht zum Ausdruck kommt: Lichias bietet seinen Gästen nur die äußere Speise und entläßt sie dann körperlich gesättigt. Sokrates dagegen ernährt die Seelen und entläßt seine Gäste βελτίους ποιῶν.

Ueber Lichas haben wir nur eine Parallelstelle, die freilich eigentümlich genug ist. Plut. Kimon 10, 6 wird in einer Schilderung der Liberalität Kimons bemerkt: καίτοι Λίχαν γε τὸν Σπαρτιάτην ἀπ' οὐδενὸς ἄλλου γιγνώσκομεν ἐν τοῖς Ἕλλησιν ὀνομαστὸν γενόμενον ἢ ὅτι τοὺς ξένους ἐν ταῖς γυμνοπαιδίαις ἐδείπνιζεν· ἡ δὲ Κίμωνος ἀφθονία καὶ τὴν παλαιὰν τῶν Ἀθηναίων φιλοξενίαν καὶ φιλανθρωπίαν ὑπερέβαλεν. Es folgt ein Vergleich zwischen dem Verhalten Kimons und demjeni-

gen der alten Athener. Plutarchs Satz über Lichas stimmt fast wörtlich mit demjenigen Xenophons überein. Er ist besser formuliert als derjenige Xenophons. Denn wenn man bei diesem über den Sinn von ὃς ὀνομαστὸς—γέγονε im Zweifel sein wird (da τούτῳ sich nicht auf κόσμον—παρεῖχε beziehen kann), ist bei Plutarch alles klar: Lichas ist berühmt geworden durch gar nichts anderes als durch seine Großzügigkeit an den Gymnopädien. Sollte Plutarch aus einer Vorlage Xenophons schöpfen? (Ein ähnliches Problem haben wir in Phyllob. 113 f. behandelt. Eine Entscheidung kann nur die Forschung nach den Primärquellen Plutarchs bringen.)

§ 62. Der erste Satz weist auf 1, 1 zurück. Die Auseinandersetzung mit der Schrift des Polykrates ist also in 61 abgeschlossen. Daß die vier Anklagepunkte, die Xenophon herausgreift, ein Ganzes bilden, hat sich gezeigt. Die Stellung des Sokrates zu Staat und Gesellschaft wird angegriffen, etwas, was in der offiziellen Anklageschrift mindestens nicht ausdrücklich geschehen war. Wir haben ja auch nirgends den Eindruck (was im Grunde recht sonderbar ist), daß sich die Schrift des Polykrates, die doch als die Anklagerede des Anytos im Prozeß von 399 auftrat, in irgendeiner Form als Erläuterung oder Begründung der offiziellen Anklageschrift gegeben hätte. Soviel wir wissen, ist sie von ihr ganz unabhängig. Xenophon hat sie als eine Ergänzung zur Anklageschrift aufgefaßt.

Punkt 1 ist die grundsätzliche Frage nach der Politeia. Punkt 2 führt zwei in entgegengesetzten Situationen tätige Verderber der Politeia vor, Punkt 3 behandelt wieder grundsätzlich die Frage nach der Gesellschaftsordnung, und Punkt 4 endlich ist gewissermaßen ein Gegenstück zu Punkt 2, die subversive Wirkung der Interpretation zweier klassischer Dichter.

Die Frage muß offenbleiben, ob diese Punkte schon bei Polykrates so beisammen standen. Die andere Frage, was sonst noch bei Polykrates vorkam, kann nur in einer Analyse des Libanios beantwortet werden.

Daß die Formel ἄξιος τῇ πόλει außer auf 1, 1 auch auf die Lichasgeschichte κόσμον παρεῖχε zurückweist, darf angenommen werden. Dann liegt es natürlich nahe, zu vermuten, Xenophon habe bei der Ehrung an die bekannte Speisung im Prytaneion gedacht. Ein

sozusagen assoziativer Uebergang vom δειπνίζειν des Lichas zur σίτησις ἐν πρυτανείῳ wäre gerade bei Xenophon nicht undenkbar.

Eine letzte Argumentation in zwei Hauptteilen schließt sich an. War bisher davon die Rede gewesen, was Sokrates im Gegensatz zu den Behauptungen der Anklage faktisch getan hat, so wird nun negativ gezeigt, was Sokrates an todeswürdigen Vergehen, die es gibt, nicht getan hat.

Dies zuerst einmal ganz pedantisch vom Gesetz aus. Es werden die Vergehen aufgezählt, für die das attische Gesetz die Todesstrafe vorsieht. Es sind sechs Fälle, die allem Anscheine nach in der exakten Terminologie des Gesetzes aufgezählt werden. Daß Sokrates bei keinem Falle zu behaften ist, wird nur kurz bemerkt.

§ 63. Sodann wird allgemein von Vergehen gesprochen, die man teils gegen den Staat, teils gegen Einzelne begehen könne. Dem Staat gegenüber werden in einer Klimax drei Dinge aufgeführt; ein juristisch faßbares Verbrechen ist nur das dritte. Beim Einzelnen haben wir noch einmal eine Zweiteilung, je nachdem man ein Vergehen begeht (positiv oder negativ) oder zur Begehung eines Vergehens aufstiftet. αἴτιος muß hier den speziellen Sinn von Anstifter im Gegensatz zum Täter haben (vgl. dazu § 27/28 und § 48).

§ 64. Den Schluß bildet eine durch zwei «rhetorische» Fragen eingerahmte Rekapitulation von 1, 1—2, 8. Zum ersten Punkt der Anklageschrift wird stärker als in 1, 3/4 und ähnlich wie in Ap. 13 nicht bloß seine Frömmigkeit festgestellt, sondern hervorgehoben, daß er frömmer war als die andern Menschen. Zum zweiten Punkt wird in Anlehnung an 2, 2 vom παύειν—προτρέπειν im Hinblick auf die ἐπιθυμίαι gesprochen. Nur die ἀρετή wird mit Adjektiven und einem Nebensatz, der offenbar die Wiederaufnahme des Stichworts ἄξιος τῇ πόλει erleichtern soll, näher umschrieben. Ebenso wird zweimal der wichtige Begriff φανερός wiederholt. Damit ist die Auseinandersetzung mit dem Prozeß des Sokrates äußerlich zu Ende. Wir haben aber schon wiederholt darauf hingewiesen, daß die mit der Anklageschrift vorgezeichnete Disposition der Materialien glatt weiterläuft. Ganz deutlich bringen 3, 1—4 und 4 Nachträge und Ergänzungen zum ersten Punkt der Anklageschrift,

3, 5—15 sowie 5 und 6 solche zum zweiten Punkte. Kap. 7 ist eine Art Epilog. Desgleichen kann man Buch II als eine gewisse Ergänzung der Diskussion mit Polykrates verstehen. Das Verhältnis zur Politeia, zu Verwandten und Freunden wird konkreter, als es in 2, 9/11 und 2, 49/55 geschah, dargestellt. Darüber später.

KAPITEL 3

§ 1. Der Eingangssatz ist ebenso charakteristisch wie berüchtigt. Als etwas Neues wird das ὠφελεῖν des Sokrates hervorgehoben, wie wenn nicht schon bisher implicite (bsd. in 2, 1—8) und explicite (2, 61) davon die Rede gewesen wäre. Einen gewissen Sinn erhält das anstößige καὶ nur, wenn wir ὠφελεῖν mit dem vorangehenden προτρέπειν (das in der Parallelstelle 2, 2 fehlt!) kontrastieren und in der Art von 4, 1 erklären: Sokrates vermochte nicht nur auf die Tugend hinzuweisen, sondern sie auch wirklich zu vermitteln. Die Polarität zwischen Leben und Gespräch (ἔργῳ – διαλεγόμενος) begegnete fast wörtlich gleich schon in 2, 17.

Xenophon gibt alles Nachfolgende als persönliche Erinnerung. Damit wird eine Fiktion der Beglaubigung geschaffen, wie sie sich in Ciceros philosophischen Gesprächen durchgehend findet, zweifellos aber auch bei verschiedenen Sokratikern, bei Aristoteles und sonstigen peripatetischen Dialogschriftstellern vorgekommen ist. Daß es sich bei Xenophon um eine reine Fiktion handelt, ist äußerlich an der Parallele zu Symp. 1, 1 und Ap. 1 plus 34 zu erkennen. Auch da spricht Xenophon von Erinnerungen, obschon das Symposion notorisch erfunden ist und auch die Apologie sich im Vergleich mit den Paralleltexten der Mem. als Erfindung erweist (s. Mus. Helv. 3, 210 ff.). Außerdem führt bei jedem einzelnen Kapitel der Mem. die Komposition einerseits (genaue bis überscharfe Disposition bei großer Flüchtigkeit in den sachlichen Mitteilungen), das fast völlige Fehlen präziser historischer, biographischer und szenischer Angaben anderseits zwingend auf die Annahme, daß wir es mit literarischem Material und nicht mit echten persönlichen Erinnerungen zu tun haben.

Im ganzen ist das Kapitel nach den zwei Punkten der Anklageschrift aufgeteilt. 1–4 spricht vom Verhältnis des Sokrates zu den Göttern, 5–15 von seiner Lebensweise. Jenes ist gewissermaßen eine Ergänzung zu 1, 2–20, dieses eine solche zu 2, 1–8.

Gleich der Anfang zeigt dies am Stichwort φανερός, das aus 1, 2—20 übernommen ist. Es folgt zunächst eine Maxime, die die Religionsübung im ganzen angeht, hernach je ein Stück über das Gebet, das Opfer und die Mantik.

Der erste Abschnitt steht nicht nur voran, weil er eine allgemeine Regel ausspricht, sondern auch, weil er die Autorität eines Gottes, des delphischen Apollon, einführt. Freilich geschieht das sehr unbestimmt. Nehmen wir den Text wörtlich, so ergibt er, daß die Pythia regelmäßig auf die Frage, wie man es mit dem Kult halten solle, zu antworten pflege: νόμῳ πόλεως, womit gesagt ist, daß alle Neuerungen und individuellen Kultformen zu unterbleiben hätten.

Auf denselben Gegenstand kommt IV, 3, 16/17 zurück. Der Partner des Sokrates meint, es sei unmöglich, den Göttern so zu danken, wie sie es für ihre Wohltaten verdienten. Sokrates beruhigt ihn: wenn man den delphischen Apollon fragt, wie man den Göttern gefällig sein könne, so erwidert er: νόμῳ πόλεως. Dies bedeute überall, den Kult nach besten Kräften (κατὰ δύναμιν) zu begehen und jedenfalls nicht weniger zu tun als man kann.

Merkwürdig ist nun, daß diese Deutung des νόμῳ πόλεως augenscheinlich zusammengeht mit den letzten Sätzen von § 3 unseres Kapitels. Das κατὰ δύναμιν stammt aus dem hier zitierten Hesiodvers Erga 336. Aber: wer diese Sätze im Zusammenhang unseres 3, 3 liest, wird sie als eine Empfehlung deuten, nicht überflüssig viel zu tun und nicht mit reichen Opfern zu protzen. Darauf führen auch die Begriffe περιέργους καὶ ματαίους am Ende von 3, 1. Sie haben nur dann einen Sinn, wenn ἄλλως πως vorzugsweise meint, daß man mehr tue, als der Nomos gebiete. Weniger zu leisten als man kann und als der Nomos will (IV, 3, 16), kann unmöglich περιεργία heißen. Wir haben also in 3, 1 plus 3, 3 am Ende einerseits und in IV, 3, 16/17 anderseits zwei «komplementäre» Interpretationen der delphischen Maxime. Ueber diese Feststellung hinaus werden wir zunächst kaum gelangen; weiteres zu IV, 3.

Wenn immerhin die Ausdeutung des Orakels ursprünglich darin bestand, daß man weder zuviel noch zuwenig opfern dürfe, so ergibt sich eine augenfällige Verwandtschaft zu 1, 9: Man darf die Mantik weder vernachlässigen noch übertrieben anwenden.

Anzunehmen ist ferner, daß 3, 1 über 3, 2 hinweg mit dem gesamten 3, 3 in näherer Verbindung steht. Die Frage an das Orakel denkt in erster Linie an die θύσιαι. Was den an zweiter Stelle genannten Ahnenkult betrifft, so ist unser Text der einzige bei Xenophon, der davon spricht.

Zum Ganzen ist zu nennen Cic. Legg. 2, 40: Als die Athener den pythischen Apollon fragten, wie sie es mit dem Kult halten sollten, habe er erwidert: «Gemäß dem Nomos der Vorfahren». Darauf seien sie noch einmal gekommen und hätten gefragt, gemäß welchem Nomos, da dieser sich häufig verändert hätte. Da habe Apollon gesagt: «Nach dem besten.»

Dies ist gleichzeitig eine Erweiterung und eine Präzisierung der Geschichte, wie sie bei Xenophon vorliegt. Daß die Athener fragen, ist kein Zufall. Gerade Athen ist für die Häufigkeit der μεταβολαὶ πολιτείας καὶ νόμων bekannt und verrufen. Ciceros Fassung läuft auf einen Spott über Athen hinaus; wie ja meistens die Geschichten mit Frage und Rückfrage an das Orakel den Frager bloßstellen wollen. Viel jünger als Xenophon wird diese Fassung kaum sein. Sachlich ist das Ganze ein schönes Zeugnis für das Zusammenfallen von Kultordnung und Staatsordnung und für den strengen Traditionalismus, der der griechischen Religion nicht weniger eigen ist als den anderen. Man darf an Platon erinnern, der im Staate die Kultgesetzgebung dem delphischen Gotte anheimgeben will (427 B und 469 A; daß die erste Stelle an unsern Orakelspruch denkt, halte ich nicht für ausgeschlossen) und der sich in den Nomoi auf das entschiedenste gegen die Errichtung neuer und privater Kulte wendet (909 D—910 E). Auf der andern Seite hat etwa Epikur trotz seiner durchaus abweichenden Theologie daran festgehalten, den Kult κατὰ τοὺς νόμους zu beobachten (Frg. 387 Us.).

§ 2. Von außerordentlicher Bedeutung ist, was über das Gebet gesagt wird. Richtiges und falsches Beten stehen einander gegenüber. Richtiges Beten erbittet das ἀγαθόν schlechthin und

überläßt es der Gottheit, den Inhalt dieses ἀγαθόν zu bestimmen. Falsches Beten richtet sich auf Reichtum oder Macht, wo es doch ganz ungewiß ist, ob diese Dinge zum Guten ausschlagen. Dies wird kritisch illustriert: Bei Reichtum und Macht meint man in der Regel, man wüßte, wie es herauskommt, d. h. man hält sie für sichere Güter. Dabei steht es bei ihnen genau gleich wie bei andern Dingen, wo jeder weiß, daß ihr Ergebnis ihrem Wesen nach ungewiß, ambivalent ist; die zwei Beispiele, Spiel und Schlacht, sind geschickt gewählt, nur die Gedankenfolge hat unter einer leichten Verkürzung gelitten. Denn zuerst ist zu zeigen, daß Reichtum und Macht genau so unsichere Güter sind wie Spiel und Schlacht. Dann erst folgt die Konsequenz: kein Mensch betet um ein Spiel oder eine Schlacht; genau so absurd ist es, um Reichtum und Macht zu bitten.

Wir haben also einen eigentlichen Beweisgang. Das Mittelstück freilich ist ausgelassen, der Beweis, daß Reichtum und Macht ἄδηλα sind. Er findet sich in IV, 2, 34–36 in einem größeren Zusammenhang. Anderseits steht unser Text natürlich in enger Beziehung zu 1, 6—8, wo gelehrt wurde, daß die Götter sich das Wichtigste, nämlich das ὅπως ἀποβήσοιτο vorbehalten hätten; erfahren könne dies der Mensch nur durch die Mantik. Wir erhalten damit die Elemente einer sehr bemerkenswerten Doktrin: Der Mensch weiß bei dem, was er zu tun oder zu besitzen wünscht, nie, wie es herauskommt. Das wissen nur die Götter. Also wird er sich in seinem Gebet auf ein allgemeines ἀγαθόν beschränken und darauf warten, daß die Götter in der Mantik dem ἀγαθόν einen Gehalt geben. Von den Göttern kommt die Mantik als Ergänzung des menschlichen Wissens, zu den Göttern geht das Gebet, das aber der Enthüllung durch die Mantik nicht vorgreifen darf, sondern gerade ein Bekenntnis des menschlichen Unwissens sein soll.

In ihren Grundlinien ist diese Doktrin vielfach bezeugt. Die Hauptstellen sind: Diodor X, 9, 7/8, wo sie auf Pythagoras zurückgeführt wird, dann Plut. mor. 239 A, wo sie als spartanische Lehre gilt; dazu stimmt Ps.-Platon Alk. II 141 A ff. Weiterhin mag genannt werden Val. Max. VII, 2 ext. 1 (Sokrates), D. L. 6, 42 (Diogenes), in einem weitern Sinne auch D. L. 6, 63 (Diogenes rügt ein Gebet, das nur um die Geburt eines Sohnes

bittet, und nicht auch darum, wie er herauskommt), endlich D. L. 8, 9 (wiederum Pythagoras, freilich in etwas schiefer Verkürzung); dazu kommt eine anonyme Anspielung bei Aristoteles EN 1129 b 4 f.

Was der Gesamtheit dieser Texte, die im einzelnen zu analysieren hier nicht der Ort ist, ihre außerordentliche Bedeutung gibt, ist ihre innere Nähe zum Mittelpunkt des platonischen Philosophierens. Was Platon von seinen frühesten Dialogen an sucht, ist die ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ. Bei ihm wie in den genannten Texten Xenophons und der andern Autoren (wir berührten das schon zu 1, 6—8) ist das Entscheidende ein Begriff des ἀγαθόν, der sich gerade dadurch auszeichnet, daß er mit keinem der konkreten Werte identisch ist. Denn jeder konkrete Wert kann auch in sein Gegenteil umschlagen. Wir verlangen aber ein ἀγαθόν, das (in Platons Sprache) immer ταὐτὸν καθ' ἀυτό bleibt, das (in Xenophons Sprache) keine Ungewißheit mehr darüber läßt, ὅπως ἀποβήσεται. Es ist zunächst menschlichem Erkennen unzugänglich. Während nun aber Xenophon sich dieses Erkennen auf dem Weg über die Mantik geben läßt, fordert Platon eine neue Episteme, die an sich doch wohl im Bereich des Menschen liegen sollte. Den Weg der Mantik lehnt er jedenfalls ab, wie wir schon sahen.

Wir wollen damit nicht sagen, daß der platonische Begriff des ἀγαθόν unmittelbar und gar ausschließlich aus der von Xenophon und den Paralleltexten zu ihm gegebenen Doktrin herauswächst. Aber daß sie eine nicht zu übersehende Komponente darstellt, halten wir für sicher. Daß im übrigen auch die Parallelstellen auf Werke «im Umkreis Platons» zurückgehen werden, sei nur angedeutet; daß neben Sokrates als Urheber der Lehre Pythagoras, «die Spartaner» und Diogenes genannt werden, ist bezeichnend genug. Das ist eine viel einheitlichere Tradition, als es zunächst den Anschein hat; doch dies ist hier nicht nachzuweisen.

§ 3. Die enge Beziehung zu 1 haben wir schon erwähnt. Gemeinsam ist das Stichwort θυσία, gemeinsam auch die Mißbilligung jedes Zuviel an Opfer. Was dort in περιέργους nur angedeutet war, wird hier ausgeführt. Das kleine Opfer ist dem großen ebenbürtig. Aus der pedantischen Formulierung des

ersten Satzes soll man wohl entnehmen, daß es nicht auf die absolute Menge, sondern auf das richtige Verhältnis zwischen Opfer und Vermögen ankomme. Erst recht schematisch und pedantisch wird im folgenden diese Maxime zuerst von den Göttern, dann von den Menschen her begründet. Dabei verschiebt sich der Gedanke etwas: Auch nicht auf das rechte Verhältnis zwischen Gabe und Besitz kommt es an, sondern allein auf die Gesinnung, die εὐσέβεια. Etwas anderes wäre weder der Götter noch der Menschen würdig. Das sonderbare τοῖς θεοῖς καλῶς ἔχειν ist augenscheinlich erzwungen durch den Parallelismus zu τοῖς ἀνθρώποις—ζῆν. Im Hintergrund des Gedankens stehen Erzählungen, die das Opfer des Reichen mit demjenigen des Armen kontrastieren (vgl. dazu F. Wehrli, Λάθε βιώσας 46 ff.). Das Ganze ist ein wichtiges Element im Prozeß der Verinnerlichung der Religiosität, einem Prozeß, der folgerichtig mit der Auflösung aller äußeren Begehungen enden mußte. Zu der mit ἄξιον ζῆν angetönten Frage, unter welchen Bedingungen sich das Leben überhaupt lohne, vgl. 2, 16; auch etwa im aristotelischen Protreptikos hat diese Frage eine zentrale Rolle gespielt.

Angehängt wird das Zitat Hes. Erga 336, das, wie bemerkt, auch in IV, 3, 16 gemeint ist. Scharf interpretiert kehrt der Gedanke vom Gegensatz: Gesinnung – äußere Handlung, der von οὔτε γὰρ an herrscht, zurück zum Gegensatz: rechtes Verhältnis – absolutes Quantum, der offenbar im ersten Satz gemeint war.

Recht instruktiv wird endlich die κατὰ δύναμιν-Regel auch auf die Beziehung zu den Menschen ausgedehnt. Man mag daran denken, wie noch bei Platon gelegentlich die beiden Tugenden der Frömmigkeit und der Gerechtigkeit beisammenstehen.

§ 4. Etwas abrupt kommen wir zum Thema der Mantik zurück. Immerhin sahen wir, daß schon 2 mit 1, 6—8 verbunden war und jenen ersten Abschnitt über Mantik ergänzte. Man könnte also beinahe versucht sein, in unserm Kap. zwei Komplexe derart zu sondern, daß dem einen 1 und 3 (θυσία), dem andern 2 und 4 angehörten.

Doppelt wird der unbedingte Gehorsam des Sokrates den göttlichen Zeichen gegenüber hervorgehoben: einmal so, daß von seinem eigenen Verhalten geredet, dann so, daß sein Urteil über das Verhalten der andern mitgeteilt wird. In

beiden Fällen tritt die Führung durch die Gottheit derjenigen durch die Menschen entgegen: zuerst haben wir die Gottheit als den sehenden und den Menschen als den blinden Führer; nachher ist die Furcht vor den Menschen der Befolgung der göttlichen Winke entgegengesetzt. Der Schluß bekräftigt nochmals die Unbedingtheit, mit der Sokrates den göttlichen Rat dem menschlichen vorzieht.

Daß dies alles eine Ergänzung zu 1, 3—5 ist, liegt auf der Hand. Von dort ist der Terminus σημαίνεσθαι übernommen, der, zunächst und im Fall des Sokrates, auch hier ohne Zweifel das Daimonion meint. An den in 1, 3—4 Mitte gegebenen Nachweis, daß das Daimonion korrekt einen Wink der Gottheit bezeichne, könnte sich unser Stück unmittelbar anschließen. Daß es apologetischen Charakter hat, zeigt der pathetisch erhöhte Ton (der κατήγορει-Satz klingt von ferne an das von Platon Phaidr. 242 C zitierte Fragment des Ibykos 22 D an) und im Gedanken eine nicht zu überhörende Verwandtschaft mit einigen Stellen der platonischen Apologie (bsd. 28 DE, 29 D). Platon meint den Gehorsam dem Befehl der Menschenprüfung gegenüber. Sicherlich stehen auch hinter Xenophons Sätzen bestimmte Beispiele vom Gehorsam bei Winken des Daimonion; es wird auch paradoxe Fälle gegeben haben, in denen das Daimonion etwas scheinbar Lächerliches oder Demütigendes forderte, ein ἄδοξον (vgl. Sokrates S. 163 ff.).

§ 5. Nun beginnen ganz entsprechend die Ergänzungen zu 2, 1—8. Die zwei ersten Sätze formulieren eine Grundregel und sind wie eine erweiterte Paraphrase des letzten Kolon von 2, 1. Es ist eine Bestimmung der Autarkeia (das Stichwort τὰ ἀρκοῦντα findet sich an beiden Stellen). Sokrates betreibt genau so viel Aufwand, als er unter allen Umständen sorglos bestreiten kann.

Hier wie dort gilt dies merkwürdigerweise in vorzüglichem Maße als Werk einer παιδεία, was für die Klärung dieses geschichtsreichen und vieldeutigen Begriffs nicht uninteressant ist.

Etwas gequält geformt sind beide Sätze unseres Stücks, vor allem der erste. Beide operieren sozusagen ‹volkstümlich› mit einem τίς. Zu der seltenen Wendung εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη vgl. Hipp. 11, 13; aber man wird den Gedanken nicht los, daß sich

Xenophon von einer Assoziation hat leiten lassen, nachdem in 4 vom σημαίνειν sc. des Daimonion im prägnanten Sinne die Rede gewesen war. εὐτελής verdient ebenfalls Beachtung. Von der εὐτέλεια läßt Xenophon Sokrates in Apol. 25 und Antisthenes in Symp. 4, 42 reden (vgl. Symp. 4, 49 und Mem. III, 13, 2. Bei einzelnen Sokratikern scheint der Begriff eine fast terminologische Bedeutung gehabt zu haben). Der Sache nach ist der zweite Satz eine fast groteske enkomiastische Uebertreibung. Oder soll er im Grunde dem Einwand begegnen, warum sich Sokrates nicht durch ein richtiges ἐργάζεσθαι sein Leben verdient? Wenn er nicht als aristokratischer ἀργός gelten durfte oder als Parasit, so war seine Verteidigung nur zu führen, wie es hier geschieht: er braucht eben nichts.

Nur nebenbei ein Hinweis auf Platon, der die Armut des Sokrates in der Apologie ganz anders auffaßt. Dort ist sie ein dem Gotte gebrachtes Opfer (23 BC), hier ein Weg, um über die Autarkie zur ἀσφάλεια zu gelangen.

Der zweite Teil des Stückes kombiniert zwei Diätregeln und ist insofern eine Ergänzung zu 2, 4. Die eine Regel nimmt dort Gesagtes nahezu wörtlich auf: Das rechte Maß der Nahrung ist das ἡδύ, das subjektive Verlangen. Die zweite Regel ist damit verwandt, hat aber ethischen kulturkritischen Sinn: Wer mit Hunger und Durst an die Nahrung geht, bedarf weder Zugaben zur Speise noch ausgesuchter Getränke.

Xenophon hat diese Regel sehr geschätzt und spielt oft auf sie an (etwa Kyr. I, 5, 12 und VII, 5, 80). Cicero übersetzt sie Fin. 2, 90. Bemerkenswert ist Cic. T. D. 5, 97. Da wird erzählt, Sokrates sei bis zum Abend ununterbrochen spazierengegangen; als man ihn fragte, wozu er das täte, habe er erwidert, um besser zu speisen, würze er seinen Hunger mit Spazierengehen (und so brauche er nachher keine würzenden Beigaben mehr).

Hier ist also, was Xenophon als abstrakte Regel gibt, in eine Anekdote umgesetzt. Oder sollte es nicht vielleicht eher umgekehrt sein, daß Xenophon aus konkreten sokratischen Geschichten, die ihm vorlagen, abstrahiert hätte?

Der Sache nach soll damit eine «natürliche» Lebensweise den kulinarischen Raffinements der Kultur entgegengesetzt werden. Insofern sind am nächsten verwandt die vielen im

Namen natürlicher Einfachheit geführten Polemiken gegen Raffinements in Kleidung, Schmuck, Kosmetika. In beiden Richtungen haben wir in den Erzählungen von Diogenes und im κυνικὸς βίος die extremsten Konsequenzen.

§ 6. Das Folgende bis 8 Anf. wird man erst recht am besten als eine xenophontische Abstraktion aus einer größeren, anschaulich ausgeführten Szenerie verstehen können. Gleich der erste Satz ist, so wie er dasteht, absurd. Das ὑπὲρ τὸν κόρον ἐμπίμπλασθαι als allgemeine Regel aufzustellen ist ein Unsinn. Uebersetzen wir es aber zurück in eine einmalige konkrete Situation, so ahnen wir die Geschichte von einem Deipnon, die in einigen Zügen vielleicht dem platonischen Symposion nicht ganz unähnlich gewesen ist. Daß Sokrates bei einem üppigen Essen als einziger Maß zu halten wußte und auch den andern Ratschläge erteilte, wie sie sich zum Maßhalten erziehen könnten, kann man sich als Stück eines sokratischen Logos recht gut denken. In Platons Symposion ist Sokrates der einzige, dem der Wein nichts antun kann; wie man das macht, darüber spricht Sokrates bei Platon freilich nicht. Dergleichen steht unter Platons Ebene.

Es fehlt uns im übrigen nicht an Zeugnissen von Mahlzeiten, zu denen Sokrates eingeladen war, teils bei Xenophon selbst (III, 14; dort noch Weiteres), teils in der anonym gewordenen Anekdote. Auch τὰ πείθοντα macht den Eindruck, gewaltsam als Abstraktion an die Stelle von Konkreta (appetitanregende Nahrung, zum Essen und Trinken nötigende Hausherren) gesetzt zu sein. Die drei Glieder am Schluß sind eine Klimax: von Magenbeschwerden geht es zum Rausche, der den Kopf benebelt und damit die Seele angreift. Verse aus den Sympotika des Theognis stehen hier ganz nahe (467 ff., 503 ff.).

§ 7. Es folgt eine genau auf die Situation zugeschnittene Ausdeutung der Kirke-Erzählung (Od. 10, 135 ff.). Kirke hat die Genossen des Odysseus zu unmäßigem Essen verführt und damit zu Schweinen gemacht. Die anderweitigen Verwendungen der Kirke-Erzählung in der Literatur sind meist bedeutend gewichtiger (etwa Plut. mor. 139 A und Dio or. 8, 21; vgl. auch Stob. III, 5, 30). Aber hier soll gerade ein Scherz des Sokrates berichtet werden.

Ἑρμοῦ ὑποθημοσύνῃ ist eine homerische Floskel, in der Kirke-Erzählung selbst nicht vorkommend. Kompositorisch wichtig ist ἐγκρατῆ. Von drei Eigenschaften des Sokrates hatte 2, 1—8 gesprochen: Enkrateia, Karteria und Autarkeia. Prüfen wir unsern Text, so werden wir feststellen, daß die Autarkeia in der ersten Hälfte von 5 zur Sprache kam und von dann an die Enkrateia, und zwar zunächst in Speise und Trank. Diejenige in Aphrodisia wird in 8—14 behandelt werden, und 15 ist eine Gesamtrekapitulation, in der nicht nur die drei Teile der Enkrateia, sondern mit ἀρκούντως auch die Autarkeia berücksichtigt ist. Nur die Karteria fehlt; sie war ja auch oben nur mit einem einzigen Satz (2, 5 Anf.) bedacht worden.

§ 8. Der erste Satz schließt ab. Die Verbindung von σπουδή und παιδιά wird von Sokrates auch in IV, 1, 1 berichtet, kommt aber ebenso in Gesprächen der Kyr. VI, 1, 6 und VIII, 3, 47 vor; in Sy. 1, 1 wird das ganze Symposion unter diese Doppelheit gestellt. Bekanntlich tritt das Motiv auch bei Platon mehrfach auf, in verschiedenen Formen bis hinauf zum Silen mit den Götterbildern im Symposion. Hier wie immer ist eine direkte Beziehung zwischen Platon und Xenophon so gut wie ausgeschlossen. Man wird als Schöpfer des Motivs einen Sokratiker annehmen müssen, der (schematisch gesprochen) mehr und Besseres bot als Xenophon, aber auch umgekehrt weniger reich an spekulativen Voraussetzungen und Perspektiven war als Platon. Denn es ist, wenn man die innere Struktur der beiden recht übersieht, nicht auszudenken, was ein Platon mit Xenophon, aber auch, was ein Xenophon mit platonischen Dialogen überhaupt hätte anfangen können. Aus einem Aelteren haben also beide das σπουδή—παιδιά-Motiv übernommen, Platon es mit größter Kunst vertiefend, Xenophon es als eine Form des gesellschaftlichen Verhaltens berichtend (wie es denn nicht ausgeschlossen ist, daß es sich ursprünglich um eine weit über Sokrates zurückreichende Regel für feines und kultiviertes Benehmen in der Gesellschaft handelt).

Ob diese Charakterisierung des Sokrates zunächst etwa als Gegensatz zu dem Bild des kompromißlosen philosophischen Ernstes gemeint war, wie ihn (den Logoi nach) Pythagoras oder Anaxagoras repräsentierten, können wir nicht sagen.

Es folgt die Schilderung der Enkrateia in erotischen Dingen, also der Punkt, den wir in 2, 1—8 vermißten. Im Gegensatz zu den flüchtigen Andeutungen von 3, 5—7 gibt Xenophon hier eine ausgeführte Dialogszene. Vielleicht liegt darin eine kompositorische Absicht, die einzelnen Punkte gerade mit ungleicher Ausführlichkeit zu behandeln.

8—14 ist eines der besonders merkwürdigen und viel behandelten Stücke der Mem. Das liegt einmal daran, daß es als einziges Xenophon selbst als Partner einführt, ohne ihn freilich näher zu charakterisieren. Die Absicht ist klar. Mit 2, 64 war die Auseinandersetzung mit dem Prozeß als dem besondern, aktuell wirken sollenden Anlaß der Schrift zu Ende gegangen. Es begannen die allgemeinen «Erinnerungen» Xenophons. In ihnen ist unser Gespräch das erste. An ihm soll demonstriert werden, daß es tatsächlich Erinnerungen sind, und das geschieht mit dem bezeichnend naiven Mittel, daß gerade ihm und ihm allein der Verfasser selbst als Hilfsfigur beigegeben wird. Es ist eines der erstaunlichsten Beispiele dafür, wie genau sich Xenophon die äußere Komposition der Memorabilien überlegt hat — und wie primitiv er in der sachlichen Durchführung ist.

Xenophon ist wirklich nur Hilfsfigur, und zwar wird er eingeführt auf dem Weg über einen Dialogtyp, den wir schon in 2, 29—30 fanden. Es ist die indirekte Zurechtweisung, so, daß über den Fehlbaren zu einem Dritten geredet wird; hier ist dieser Dritte Xenophon. Aber die Parallele zu 2, 29—30 beschränkt sich nicht darauf. Es ist vielmehr schon längst vermerkt worden, daß die beiden Stücke im Gegenstand wie im Tone die engste Verwandtschaft zeigen und gerade auch damit beweisen, daß sie beide erfunden sind.

Nicht weniger eng ist aber die Beziehung zu Symp. 4, 10—28. An ihr hat schon H. Maier, Sokrates, S. 28 ff. unwiderleglich dargetan, daß der eine wie der andere Text eine Erfindung des Verfassers ist. Die Analyse muß freilich noch etwas sorgfältiger geführt werden, als es Maier getan hat, dem für seine Zwecke das Herausheben einiger weniger Hauptpunkte genügte.

Hauptperson ist der junge Kritobulos, der Sohn Kritons. Der Vater, der hier ausdrücklich genannt wird, ist bei Xenophon wie bei Platon der eigentliche Hausfreund des Sokrates,

der Philosophie wenig zugänglich, dafür aber mit seiner Person und seinem bedeutenden Vermögen Sokrates unbedingt ergeben. In 2, 48 fanden wir ihn an der Spitze der Freunde des Sokrates, und es kann sein, daß dies Xenophon mitveranlaßt hat, seinen Sohn, wie sich selbst, im ersten Gespräch der «Erinnerungen» auftreten zu lassen; Xenophon figuriert damit von vornherein im intimsten Kreise des Sokrates. Das wichtigste Moment war allerdings, daß Kritobulos (selbst ein καλός s. Plat. Euthyd. 271 B) den Typ des eleganten jungen Herrn repräsentiert, der nichts als Liebe im Kopf hat. So schildert ihn unser Text, so Symp. 4, 10—28, und aus diesem Grunde hat ihn Xenophon auch in II, 6 zum Träger des zentralen Gesprächs über die Freundschaft gemacht. In Oik. freilich steht er Sokrates als der Sohn eines reichen Gutsbesitzers gegenüber; immerhin wird auch dort auf seine Liebesgeschichten angespielt (2, 7).

An unserer Stelle wie in Symp. 4, 10—28 liebt Kritobulos einen Knaben. Unsere Stelle nennt ihn bloß «Sohn des Alkibiades», Symp. dagegen gibt den Namen Kleinias, doch ohne weitere Angabe. Wenn wir nun chronologisch und biographisch nachrechnen und voraussetzen, daß Xenophon selbst diese Dinge genau genommen hat, so geraten wir in einige Schwierigkeiten. Wir resümieren kurz: An sich liegt es natürlich am nächsten, beide Personen zu identifizieren und im Sohne des Alkibiades von I, 3, 8 eben den Kleinias von Symp. zu sehen. Aber das scheint nicht zu gehen. Alkibiades hat unseres Wissens keinen Sohn namens Kleinias gehabt, wohl aber einen Bruder (Plat. Prot. 320 A u. a.). Beide Brüder sind vor dem Jahre 447 geboren, da damals ihr Vater, der ebenfalls Kleinias hieß, in der Schlacht bei Koroneia fiel. Anderseits gibt Xenophon als Datum seines Symposion die Panathenäen des Jahres 422 (1, 2 und Herodikos b. Athen. 216 D). Damals kann Kleinias, der Bruder des Alkibiades, nur noch mit knappster Not als ein καλὸς παῖς gelten. Es bleibt ein zweiter Kleinias, der Sohn des Axiochos, der im platonischen Euthydem und im ps.-platonischen Axiochos auftritt. Näheres wissen wir über ihn nicht. Daß Xenophon im Symp. ihn gemeint hätte, ist nicht ganz undenkbar, aber unwahrscheinlich.

Endlich ist zu fragen, ob sich über die supponierte Zeit

unseres Stücks Mem. I, 3, 8—14 etwas ausmachen läßt. Ist es der Absicht Xenophons nach derselben Zeit zuzuweisen wie das Symposion? Das hängt davon ab, wie man das Geburtsjahr Xenophons selbst ansetzt. Wenn die moderne communis opinio recht hätte, die ihn mehr oder weniger zum Altersgenossen Platons macht, so kann natürlich für unser Stück das Jahr 422 unmöglich in Frage kommen; Xenophon wäre damals 4—6 Jahre alt gewesen. Aber jene communis opinio ist nicht beweisbar, und was wir an antiken Angaben über Xenophons Lebenszeit haben, spricht überwiegend dagegen. Daß Apollodors Ansatz, der Xenophon 441/440 geboren sein ließ, im großen zutrifft, ist mindestens nicht unmöglich (auch wenn Apollodors Begründung nicht ausreicht). Und dann ist auch möglich, daß Xenophon unserer Szene dasselbe Jahr geben wollte wie dem Symposion (vgl. die Bemerkungen von Jacoby zu FGrHist 244 f. 343 und Düring, Herodicus, S. 49 f.).

Dann spricht auch alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Xenophon mit dem Kleinias des Symp. und dem Sohn des Alkibiades unserer Stelle eben doch dieselbe Person gemeint hat. Es ist ihm nur das Versehen passiert, daß er sozusagen summarisch einem Sohne des Alkibiades den Namen Kleinias gab, von dem er wußte, daß er in der Familie des Alkibiades gebräuchlich war. Daß es mit der Chronologie nicht recht klappt (im Jahre 422 wäre, wie wir sahen, der Bruder des Alkibiades eher zu alt; ein Sohn des Alkibiades aber eher zu jung), diese Schwierigkeit teilt unser Text mit einer ganzen Reihe platonischer Dialoge; ich nenne nur den Protagoras auf der einen, den Parmenides auf der andern Seite. Im sokratischen Dialog darf man diese Dinge nicht zu genau nachrechnen.

Nur eins sei noch berührt: wenn, wie wir annehmen, Xenophon in Symp. 4, 10—28 und in unserm Stück letzten Endes dieselbe Situation meint, so müßte ein Biograph daraus entnehmen, daß Xenophon schon im Jahre 422 zum engsten Kreise der Freunde des Sokrates gehört, also über zwanzig Jahre bei Sokrates zugebracht hätte. Daß dies durch den Charakter der Sokratika objektiv ausgeschlossen ist, bedarf keines Beweises (auch wenn Geschichten wie die in D. L. 2, 22 und Cic. Inv. 1, 51/2 erzählten von derselben Voraussetzung ausgehen; aber

sie sind frei erfunden). Vermuten darf man indessen, Xenophon habe mit 3, 8—14 plus Symp. diskret stilisierend andeuten wollen, daß er sich nicht nur zu den intimsten (so daß sich Sokrates mit ihm über den Sohn Kritons unterhalten kann), sondern auch zu den ältesten Freunden des Sokrates rechne. Man muß nur berücksichtigen, was sich in unserer Interpretation immer mehr herausstellen wird, daß nämlich die Sokratika von vornherein als ein Zyklus gearbeitet sind. Es ist ein und dasselbe Material, das Xenophon von vornherein nach den bestimmten Gesichtspunkten, unter denen er es präsentieren wollte, verteilt hat. Dann wird es kein Zufall sein, daß von allen sokratischen Szenerien nur diejenige von Symp., aus der 3, 8—14 sozusagen einen Auszug darstellt, chronologisch klar fixiert ist. Für den, der Xenophons Arbeitsweise kennt, hat es nichts Extravagantes, anzunehmen, daß diese Fixierung unterirdisch mit der ebenso singulären Nennung Xenophons in 3, 8–14 und mit der Stellung von 3, 8–14 an der Spitze der Ἀπομνημονεύματα verbunden ist.

Es ist im übrigen selbstverständlich, daß jeder Sokratiker das Bestreben gehabt hat, sich selbst (oder doch seine Familie) als besonders vertraut mit Sokrates hinzustellen. Die Zeugnisse dafür zu besprechen ist hier nicht der Ort.

Eine letzte Singularität, die unsere Stelle noch mehr betrifft als Symp., ist die, daß es sich um einen Sohn des Alkibiades handelt, also des Mannes, von dem 2, 12—48 ausgiebig gesprochen hatte. In Abwehr des Vorwurfs des Polykrates hatte Xenophon gezeigt, wie Alkibiades zuerst zu Sokrates gegangen und dann von ihm abgefallen war. Eine Abwehr war es auch, wie wir sahen, daß Xenophon in seinen Sokratika kein einziges Mal Alkibiades auftreten oder gar ein Gespräch mit Sokrates führen ließ. Nur hier haben wir so etwas wie eine Ausnahme, wenn es nicht vielmehr eine Bestätigung ist. Denn daß gerade in dieser Szene allein ein Sohn des Alkibiades eine Rolle spielt, wird man so wenig einen Zufall nennen dürfen, wie daß hier allein Xenophon auftritt.

Sehen wir recht, so hat Xenophon ihm im Grunde eine Rolle zugedacht, die derjenigen seines Vaters nicht ganz unähnlich war. Der xenophontische Sokrates lehnt den παιδικὸς ἔρως radikal ab und warnt eindringlich vor ihm. Dem Kritobulos gegen-

über ist aber der Sohn des Alkibiades gerade ein «Verführer» dazu. Von der ἀκρασία des Alkibiades sprach 2, 12, von seinem verhängnisvoll verführerischen κάλλος 2, 24/5. Dies hat der Sohn geerbt, und wie zuvor jenes κάλλος eine Hauptschuld daran trug, daß Alkibiades das Vorbild des Sokrates vergaß, so droht hier das κάλλος des Sohnes die sokratische Sophrosyne des Kritobulos zu zerstören. So wird noch einmal indirekt das wahre Verhältnis zwischen Sokrates und Alkibiades sichtbar. Gewiß ist dies nicht zwingend aus dem Text zu entnehmen; aber eine solche Interpretation liegt auf der Linie Xenophons.

Der ganze Abschnitt ist zweigeteilt. Wir haben am Anfang einen allgemeinen Satz und in 14 den Schluß abermals mit allgemeinen Feststellungen. Diese zwei Stücke sind unverkennbar mit 5/6 verwandt. War in 5 B und 6 zuerst vom eigenen Verhalten des Sokrates, dann von seinen Ratschlägen an Andere die Rede, so wird hier umgekehrt mit den Ratschlägen an die Freunde begonnen und mit einer Bemerkung über das eigene Verhalten des Sokrates zum Eros geschlossen. Und wie dort stehen auch hier einem Sokrates, dessen vollkommene Zurückhaltung in beinahe grotesk enkomiastischer Weise charakterisiert wird (s. auch 5 A; der Punkt, daß Sokrates auch die Freunde zur Autarkeia anhielt, fehlt hier, wohl weil er in 2, 5 schon berührt war), die Andern gegenüber, von denen längst nicht so viel verlangt werden kann. Die Empfehlung in 6, was man tun solle, um sich beim Mahle wenigstens einigermaßen beherrschen zu können, entspricht völlig der Empfehlung in 14 an die, von denen eine unbedingte Zurückhaltung in Aphrodisia nicht zu erwarten ist. Anderseits besteht auch eine Beziehung zu der Maßhaltung, die Sokrates 2, 4 für sich selbst in Anspruch nimmt. Erweitert ist dies durch den «Auszug» aus der Szenerie des Symp. als Beispiel für die Ratschläge, die Sokrates den Andern zu geben pflegt.

Nun das Einzelne. Der Einsatz ist syntaktisch nicht sehr elegant. ἀφροδισίων gibt das allgemeine Stichwort, τῶν καλῶν präzisiert, daß nur der παιδικὸς ἔρως gemeint ist. Charakteristisch für Xenophon ist, daß dann der Gesamtbegriff mit dem vagen τῶν τοιούτων aufgenommen wird. ἁπτόμενον ist schon im Blick auf den Vergleich 12/3 gesagt.

Die Kritobulos-Geschichte ist zunächst für sich und ohne Rücksicht auf Symp. zu interpretieren. Der Anfang erinnert an 2, 29. Hier wie dort soll offenbar angedeutet werden, daß Sokrates von der Liebesgeschichte durch Drittpersonen erfährt. Daß es sich um ein ἐφίλησε handelt, ist wichtig, einmal weil nur zu einem Kuß das Gleichnis richtig paßt, ferner, weil der Witz von 9—12 darauf beruht, daß eine an sich noch ganz harmlose Zärtlichkeit von Sokrates zu den wildesten Folgerungen benutzt wird.

§ 9. Vom Motiv des indirekten Tadels haben wir schon zu 2, 29/30 gesprochen. Es wird nun zunächst allgemein der Gegensatz zwischen der frühern und der jetzigen Art des Kritobulos ausgesprochen. Die Pointe ist hier im besonderen, daß Xenophon aus den bewußt pathetischen und schweren Worten des Sokrates entnehmen muß, Kritobulos habe sich eines katastrophalen Vergehens schuldig gemacht. Der erste Satz enthält zwei Antithesen und dann für sich einen besonders anschaulichen Begriff. σωφρονικός (vgl. III, 10, 5) und προνοητικός (vgl. I, 4, 6; IV, 3, 6) sind etwas künstlich parallelisiert; -ικος, die Modebildung des späten 5. Jhdts., soll betonen, daß es sich um einen festen Wesenszug handelt. Ebenso sind wohl die zwei preziösen Begriffe θερμουργός und λεωργός vor allem um ihrer parallelen Form willen zusammengestellt. Den Schluß bilden im zweiten Satz gleich zwei kräftige sprichwörtliche Wendungen, die nach Ton und Gehalt ῥιψοκίνδυνος explizieren. Kurios ist immerhin, wie das hier nur bildlich gemeinte εἰς μαχαίρας κυβιστᾶν in Symp. 2, 11—14 ganz konkret vorgeführt wird (vgl. 7, 3); daß εἰς πῦρ ἅλλεσθαι in der zugehörigen Stelle Symp. 4, 16 als διὰ πυρὸς ἰέναι mit etwas verschobenem Sinne wiederkehrt (vgl. Oik. 21, 7), wird später zu besprechen sein.

§ 10. καταγινώσκειν ist term. techn. für die Abgabe eines (zunächst negativen) Urteils. ἐτόλμησε unterstreicht, daß das, was die Andern für eine Kleinigkeit halten, für Sokrates ein verhängnisvolles Wagnis darstellt. Desgleichen sind die beiden Superlativa als eine Art von Weiterführung der vorangehenden Superlativa zu interpretieren; je schöner der Knabe ist, desto gefährlicher ist er.

Xenophon sieht diese Gefährlichkeit noch nicht ein, und

seine Gegenbemerkung soll hervorheben, daß er einen Kuß noch lange nicht für eine so ernste Sache ansehen könne. ὑπομεῖναι ist zunächst als Gegenbegriff zu φεύγειν (13) gedacht. Offen bleibt freilich, ob Xenophon sagen will, er könne den Anblick eines καλός riskieren, ohne zu einem Kuß verführt zu werden, oder (was näher liegt), er könne einen Kuß riskieren, ohne damit seine Sophrosyne gleich zu verlieren.

§ 10/11. Die Antwort des Sokrates spielt das Problem ins Grundsätzliche hinüber, wie man denn vor allem hier den Eindruck hat, daß wir es zunächst mit einem Scherzgespräch zu tun haben (die Pointe: harmlose Geste als Katastrophe, ist zunächst als ein reiner Witz gemeint), daß aber dahinter ein äußerst ernsthafter Kampf gegen den παιδικὸς ἔρως steht. Insofern ist das Gespräch seinem Kolorit nach ein Gegenstück zu § 7: das Motiv σπουδή – παιδιά gilt auch hier, auch wenn es Xenophon nicht zugibt und das Moment der σπουδή etwas forciert, über die ursprüngliche Intention der Szene hinaus. Gleich das tragische τλῆμον – παθεῖν steht noch auf der Grenze zwischen Scherz und Ernst, die Erläuterung aber fällt schon stark in etwas pedantische Moralistik ab. Sie verläuft in drei Gliedern. Im ersten ist nicht nur an das bekannte Motiv der Liebessprache zu denken, daß der Liebende der Sklave des Geliebten, sondern vor allem an das andere, daß man als Verliebter der Knecht der eigenen zügellosen Begierden ist; das Motiv wird uns noch oft begegnen (vgl. II, 1; IV, 5; Oik. 1, 17—23 u. a.). Nahverwandt ist der zweite Punkt, die Verschleuderung des Vermögens, ein Motiv, das, wie schon zu 2, 22 bemerkt, besonders von der Komödie unzählige Male behandelt worden ist. Am breitesten ist das dritte Glied, das in höchst allgemeiner Antithese von der Vernachlässigung des Edlen, der Bemühung um Unsinn spricht. Zu ἐφ' οἷς οὐδ' ἂν μαινόμενος σπουδάσειεν wird man sich an die Schilderung bei Plat. Lysis 204 B bis 206 C erinnern. In ἀναγκασθῆναι wird der Begriff der δουλεία wieder angetönt.

§ 12. Die Antwort Xenophons kehrt zum Kolorit der παιδιά zurück. Die Repliken des Sokrates unterstreichen die Ahnungslosigkeit Xenophons gegenüber der Gefahr. Der Vergleich mit dem φαλάγγιον (einer nicht genau zu bestimmenden Art gifti-

ger Spinnen) betrifft drei Momente: die Wirkung der φαλάγγια, die den Menschen mit ihrem Munde berühren, ist der Wirkung des Kusses ähnlich; wie die φαλάγγια winzige Tierchen sind und dabei die größten Verheerungen anrichten können, so ist auch ein Kuß eine unscheinbare Geste, die doch den Menschen ruinieren kann; endlich macht der Biß der φαλάγγια den Menschen wahnsinnig, so wie der Verliebte zu Handlungen gedrängt wird, ἐφ' οἷς οὐδ' ἂν μαινόμενος σπουδάσειεν. Das μαινόμενος wird durch τοῦ φρονεῖν ἐξίστησι wieder aufgenommen.

Daß die drei Vergleichslinien einander etwas ins Gedränge bringen, ist zu spüren. Etwas stutzig könnte man bei der Bemerkung ὀδύναις werden; sie scheint den Gedanken geradezu zu fordern, daß der Kuß von ἡδονή begleitet wird, der Biß des φαλάγγιον dagegen von ὀδύνη, und daß gerade aus diesem Grunde der Kuß um so gefährlicher ist. Ebenso wird endlich der Gedanke mitzuhören sein, daß die Infektion durch einen καλός derjenigen durch ein besonders widerwärtiges und häßliches Tierchen gegenübersteht. Ob ein breiter ausgeführter Vergleich hinter Xenophons Text vermutet werden darf (etwas aus der Komödie?), ist nur eben zu fragen.

Xenophons Antwort führt auf einen letzten Vergleichspunkt. Eingewandt wird, daß durch den Biß des φαλάγγιον Gift in den Körper des gebissenen Menschen einfließt. Es ist also eine reale Vergiftung, nicht bloß eine Berührung wie beim Kuß.

§ 13. Die Entgegnung des Sokrates wirkt etwas verkürzt und darum zunächst unklar. Fürs erste hebt sie hervor, daß auch durch den Kuß Gift in den Menschen eindringt. Der Unterschied ist nur der (so muß man ergänzen), daß das Gift des φαλάγγιον sichtbar ist und in den Körper fließt, das Gift des Kusses dagegen unsichtbar bleibt (darum für Toren wie Xenophon nicht zu existieren scheint; das betonte σύ nimmt den Vorwurf μῶρε auf) und nicht den Körper, sondern die Seele infiziert. Im nachfolgenden Satz haben wir eine Steigerung: das φαλάγγιον wirkt nur durch die Berührung, beim καλός braucht es nicht einmal dies, sondern da genügt der bloße Anblick, um μανία (dies Motiv wird also hier zum drittenmal berührt) zu erzeugen.

Und nicht nur dies: Xenophon bleibt nicht bei der Antithese

ἅπτεσθαι – θεᾶσθαι, sondern verstärkt sie noch durch den Zusatz πρόσωθεν, der an sich auch fehlen könnte. Dies führt zum vielumstrittenen Satze ἴσως – τιτρώσκουσιν, den Dindorf aus syntaktischen wie aus mythologischen Gründen schon gestrichen hatte. Daß er syntaktisch unschön assoziiert ist, ist unbestreitbar; ebenso, daß die Erwähnung bogenschießender Eroten bei Xenophon auffällt. Eros als Bogenschütze ist zwar schon seit Eur. Hipp. 531 ff. (vgl. Lasserre, Eros, S. 88 ff.) bekannt, die Pluralität der Eroten aber erst seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts bezeugt. Dennoch wird man aus grundsätzlichen Erwägungen zögern, in dem Satz eine Glosse zu sehen. Er ist seinem Inhalt nach gleichzeitig so naiv und so überraschend, daß man ihn am ehesten eben doch Xenophon beläßt; es ist ja nicht ausgeschlossen, daß schon etwa Anakreon spielerisch von ἔρωτες τοξόται gesprochen hat.

Der Kontrast zwischen dem καλός und dem bösartigen Tierchen, den wir schon andeuteten, ist in θηρίον, ὃ καλοῦσι καλόν ausgeführt; freilich dürfte Xenophon da beeinflußt sein durch den anders orientierten Vorstellungskreis, der uns schon in 2, 24 begegnete: die Liebe als Jagd, wo denn je nachdem der Geliebte oder der Liebhaber als das zu erjagende Tier erscheint (vgl. II, 6, 8/9 und 28/29 im großen Kritobulos-Gespräch über die φιλία, ferner das in vielem verwandte Theodote-Gespräch III, 11, 7/11).

Den Schluß des Dialogs bildet recht abrupt die Parainesis des Sokrates. Dabei enthüllt sich die Zwiespältigkeit des Ganzen. Zunächst war doch das Gespräch an die Adresse des Kritobulos gerichtet, der durch eine Besprechung seines Falles zurechtgewiesen werden sollte. Dann aber erwies sich der Gesprächspartner des Sokrates selbst als ahnungslos über die Gefährlichkeit der Lage; seine Replik von 10 Ende zeigte ihn der Gesinnung nach als «Mitschuldigen» des Kritobulos. Damit mußte sich der indirekten Zurechtweisung des Kritobulos eine direkte Zurechtweisung Xenophons substituieren. Der Schluß freilich muß beide berücksichtigen. Versucht wird, zu differenzieren. Der erst bedrohte, noch nicht verführte Xenophon soll fliehen; προτροπάδην wird man verstehen dürfen als «im geraden Lauf, ohne sich umzudrehen» (vgl. Hes. und Suda, s. v.). Der

schon infizierte Kritobulos soll sich für ein Jahr entfernen (ἀπενιαυτίζειν aus der Rechtssprache, vgl. Plat. Nomoi 866 C bis 868 E; hier soll die Uebertragung des Begriffs wohl als παιδιά wirken), um in dieser Zeit wieder gesund zu werden. Zu der damit angedeuteten Therapie des Eros ist eine hübsche Parallele eine Zenon-Anekdote bei D. L. 7, 17 (allg. vgl. Cic. T. D. 4, 68—76).

Genau besehen stören einander diese beiden Paränesen des Sokrates und verraten damit, daß (ganz schematisch gesagt) ein Kritobulos- und ein Xenophon-Gespräch zusammengearbeitet sind. Mag auch der Rat an Xenophon eine Antwort auf seine Versicherung des ὑπομεῖναι (10) sein und auch derjenige an Kritobulos für sich bestehen können, beide nebeneinander erwekken den etwas sonderbaren Eindruck, als werde der weniger gefährdete Xenophon weit radikaler gewarnt als der bereits unterlegene Kritobulos, dem bloß ein Jahr Karenzfrist vorgeschrieben wird.

Das Gespräch bricht ab, ohne daß wir von der Reaktion der beiden das geringste vernehmen.

Nun das Parallelstück Symp. 4, 10—28. Ansatzpunkt des Ganzen ist das symposiastische Spiel, daß jeder sagen solle, auf welche seiner Eigenschaften er besonders stolz sei. In 3, 7 hatte Kritobulos schon geantwortet: «Ueber seine Schönheit», und erklärt, er sei überzeugt, damit die Leute «besser machen» zu können. Darauf folgt nun die Explikation. Erstens: Kritobulos wird von Allen als schön gepriesen. Das ist also wahr. Wenn nun die Andern sich zu ihm so verhalten wie er zu Kleinias, den er für schön hält, dann ist die Schönheit ein größeres Gut als die βασιλέως ἀρχή. Wir kommen also auf das Thema der Macht der Schönheit. 12 preist den καλός in zwei Antithesenpaaren (θεῶμαι–τυφλός, Nacht–Tag), 13 die Fähigkeit des καλός, im Gegensatz zum ἰσχυρός, ἀνδρεῖος, σοφός, alles ohne Mühe durchzusetzen; dem καλός schenkt man alles und macht sich gern zum Sklaven (vgl. Mem. I, 3, 11) und ist gern für ihn ἰσχυρός und ἀνδρεῖος. Die καλοί bringen also die Menschen zur Arete, indem sie ihnen ἐμπνεῖν τι. Sie machen sie freigebig, bereit zu Mühe und Gefahr, ferner beherrscht (15, sehr kurz und unklar ausgedrückt). 16 schildert drastisch den Mut, den der καλός ein-

gibt; die Stelle ist mit Mem. I, 3, 9 verwandt, aber ganz anders gemeint. Hier ist der Mut eine der ἀρεταί, die der Eros eingibt, dort die blinde Tollheit, zu der der Verliebte verführt wird. 17 wehrt den Einwand ab, daß die Schönheit rasch vergehe, 18 nimmt endlich die letzte der in 13 genannten Tugenden auf, die σοφία. Der καλός vermag die Menschen leichter zu beeinflussen als selbst Sokrates mit all seinen weisen Reden.

Diese unerwartete Aktualisierung des Lobes auf den καλός führt in 19/20 zum Intermezzo, daß Sokrates zu einem Schönheitswettkampf zwischen sich und Kritobulos auffordert. 21 führt das Gespräch geschickt auf Kleinias zurück und auf ein Bekenntnis zu diesem (21/22), das im Ton § 12 direkt fortsetzt. Der Abschnitt über die erzieherische Wirkung der Schönheit (13—18; eine feste Disposition liegt zugrunde, wird aber nicht genau durchgeführt) ist umrahmt von zwei Stücken, in denen sich die Liebe als πάθος unverhüllt ausspricht. Am zweiten Stück setzt nun die Gegenbewegung ein. Der sittenstrenge Hermogenes (über ihn vgl. Museum Helveticum 3, 214 ff.) wundert sich, daß Sokrates eine derartige Leidenschaft bei Kritobulos dulde. In einem höchst merkwürdigen Abschnitt erwidert dieser, das Liebesverhältnis sei schon alt und früher noch viel heftiger gewesen. Seitdem Sokrates Kritobulos auf Bitten des Vaters in seine Fürsorge genommen habe, sei es indessen besser geworden (23/24). Es ist nicht zu verkennen, daß wir hier eine Art von Gegenstück zu Mem. I, 2, 24—28 haben. Dort waren Alkibiades und Kritias σώφρονες, solange sie bei Sokrates waren, und wurden erst nachher zügellos; hier haben wir einen jungen Mann, der zuerst dem πάθος verfallen war und dann unter dem Einfluß des Sokrates sich wieder findet.

25—28 ist endlich der Abschnitt, der uns im besonderen berührt. In einer geradezu abenteuerlichen Weise sind die uns schon bekannten Motive umgestellt. Unvermittelt teilt Sokrates der Gesellschaft mit, ihm scheine, Kritobulos habe Kleinias geküßt. In dem Nachdruck, mit dem dies den Andern über den anwesenden Kritobulos gesagt wird, wirkt das in Mem. I, 3, 8 klar formulierte Motiv der indirekten Zurechtweisung. Der Kuß wird sofort als der gefährlichste Zündstoff für den Eros bezeichnet, der Situation nicht ganz angemessen, da wir soeben

erfahren haben, daß die Leidenschaft des Kritobulos eher im Abklingen ist. Ferner stehe der Kuß besonders in Ansehen, weil er als einzige körperliche Geste mit demselben Worte wie die seelische φιλία benannt wird. So kurios dies formuliert ist, werden wir doch an Mem. I, 3, 13 erinnert, wo das körperlich sichtbare Gift des φαλάγγιον dem (seelischen) Gift des Kusses entgegengestellt wird. Abgesehen davon wird man sich generell vor Augen halten müssen, daß die Erotikoi logoi zu Xenophons Zeit zweifellos über einen schon sehr großen Bestand verschiedenster Motive verfügten, aus denen beliebig geschöpft werden konnte.

Der Schluß von 26 nimmt in den Stichworten ἀπέχειν und σωφρονεῖν deutlich den Gedanken von I, 3, 8 auf. Dann aber folgt etwas höchst Merkwürdiges. Charmides, der sich schon in 2, 19 als mit dem Privatleben des Sokrates besonders vertraut erwiesen hatte, bemerkt den Widerspruch zwischen dem Rat des Sokrates an die Freunde und dem eigenen Verhalten des Sokrates. Beim γραμματιστής habe er ihn in vertrautestem Beisammensein mit Kritobulos beobachtet. Groteskerweise geht also Sokrates mit Kritobulos zusammen zur Schule. Auch wenn man das Motiv zu Hilfe nimmt, das schon in 2, 19 mitspielt, daß nämlich Sokrates bis ins Alter hinein ununterbrochen weiterlernt, wird man den Verdacht nicht los, daß Xenophon hier das in 23 benutzte Motiv einfach weiterspinnt. Dort erwähnte Sokrates, die Liebe des Kritobulos zu Kleinias sei entstanden, als sie dasselbe διδασκαλεῖον besucht hätten; hier geht vielmehr Sokrates selbst mit Kritobulos zu demselben γραμματιστής und verliebt sich in ihn. An die Stelle des Kusses ist freilich die Berührung mit der Schulter getreten.

Sokrates bestreitet das nicht. Er berichtet nur, daß er fünf Tage an dieser Berührung wie am Biß eines Tieres gelitten habe. Und nun verbietet er dem Kritobulos vor der Gesellschaft (abermals scheint das Motiv der indirekten Zurechtweisung durch), ihn je wieder zu berühren, bevor sein Kinn so behaart sei wie sein Kopf; ein Verbot, das streng genommen nur dem Kuß gegenüber einen unmittelbaren Sinn hat.

Wir haben nun folgenden Tatbestand: in Mem. I, 3, 12/13 warnt Sokrates den Xenophon in Anwesenheit des Kritobulos

vor dem Kuß, der wie der Biß eines φαλάγγιον sei, und erklärt, Kritobulos brauche ein Jahr zur Heilung. In Symp. 4, 27/28 bestätigt Sokrates die Erzählung des Charmides, er habe sich von Kritobulos berühren lassen. Die Berührung habe wie ein Biß gewirkt, sei nach fünf Tagen geheilt gewesen, dürfe sich aber nicht mehr wiederholen, solange das gefährliche Alter andaure.

Das Verhältnis der Texte zueinander ist, wie in allen solchen Fällen bei Xenophon, kein eindeutiges. Nur in Mem. erfahren wir, an was für ein Tier gedacht ist, und nur dort ist sinnvoll und konsequent ausschließlich vom Kusse die Rede. Anderseits ließe sich behaupten, die Situation: Sokrates warnt Kritobulos, hat aber selbst kurz zuvor dasselbe πάθος erfahren, sei ursprünglicher als diejenige der Mem. Ohne Zweifel ist in Symp. das Moment der παιδιά weit stärker herausgearbeitet. Man hat den Eindruck, in Mem. habe Xenophon um der σπουδή willen die Rolle des Sokrates umgestaltet und ihn zu einem über jede Leidenschaft erhabenen reinen Warner und Ratgeber gemacht. Das hängt natürlich mit der apologetischen Absicht zusammen, die im ganzen Mem. I ungemein stark ist. Mit einer solchen Absicht war eine Szene wie die in Symp. 4, 27/8 erzählte unvereinbar, auch wenn sich Sokrates schließlich als Sieger über die Verführung erwies.

Daß im übrigen die Szene in Symp. an Platon Charm. 154 BC und Symp. 216 D ff. erinnert, braucht nicht ausgeführt zu werden. Das Urbild ist sicherlich eine Sokrates-Alkibiades-Szene gewesen, in der Sokrates ἐρωτικώτατος und ἐγκρατέστατος zugleich war. Charmides und Kritobulos sind (nicht nur in diesem Zusammenhang!) gewissermaßen schwächere Varianten des Alkibiades-Typus.

§ 14. Es folgt eine allgemeine Regel für die Anderen, dann ebenso allgemein des Sokrates eigenes Verhalten. Die Richtung des ersten entspricht § 6. Wie dort eine Diätregel für diejenigen aufgestellt wird, die der vollen Enkrateia in Speise und Trank nicht fähig sind, so hier eine Regel für die, die sich in den Aphrodisia nicht völlig beherrschen können. Auch inhaltlich ist eine Diätregel das Vorbild. Der Maßstab des Verhaltens ist das körperliche Bedürfnis auf der einen, die Rücksicht auf die Seele auf der andern Seite. Nur wo ein wirkliches Bedürf-

nis vorhanden ist, soll nachgegeben werden, und auch da nur in der Form, daß es keine Störungen verursacht (vgl. 2, 4).

Ganz verständlich wird, was Xenophon meint, freilich erst, wenn man II, 1, 5 und das Antisthenes-Apophthegma bei D.L. 6, 4 dazunimmt. Wenn man schon ein Bedürfnis nach Aphrodisia verspürt, so soll man es auf die einfachste, unkomplizierteste und gefahrloseste Weise erfüllen, also bei den πόρναι, die weder durch besonderes κάλλος verführen (so daß die Seele auch ohne ein körperliches Bedürfnis nachgäbe), noch die Gefahren der μοιχεία mit sich bringen. In unserem πράγματα παρέχοι muß beides gehört werden, die äußern Schwierigkeiten, die der μοιχός riskiert, der Schaden für die Seele, der aus einer zu großen Schönheit erwächst. Ohne Frage ist der Gedanke zunächst antisthenisch (auch der Satz D.L. 6, 3: χρὴ τοιαύταις πλησιάζειν γυναιξὶν αἳ χάριν εἴσονται gehört in diesen Zusammenhang), so sehr sich auch Xenophon bemüht hat, die handfeste ἀναισχυντία zu verwischen, so daß man anfangs gar nicht weiß, was mit τὰ τοιαῦτα bezeichnet werden soll (auch in II, 1, 5 ist der eigentlich schockierende Begriff hinter einem vagen Neutr. Plur. versteckt, ebenso in II, 2, 4, das von demselben Motiv noch mitbeeinflußt ist).

Auch der Satz über das eigene Verhalten des Sokrates dürfte von Antisthenes angeregt sein. Er steht in deutlicher Beziehung zu einem Chrysipp-Fragment, dessen ἀναισχυντία aber verrät, daß Chrysipp eine kynische Prägung aufgegriffen hat: Enkrateia übt nicht der, der sich vor einer γραῦς δυσθανατῶσα, sondern der, der sich vor einer Lais oder Phryne zurückhält (SVF III, 211, 212, 274). Da haben wir, krude ausgesprochen, die Antithese, die schon Xenophon meint.

Im weiteren Sinne darf man zu dem ganzen Komplex natürlich sowohl die bekannte Xenokrates-Geschichte bei D. L. 4, 7 wie auch Horaz Serm. I, 2 (und was dazugehört) heranziehen.

Es ergibt sich damit schließlich, daß der ganze Abschnitt, wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Linie an den γυναικεῖος ἔρως denkt und nicht an den παιδικὸς ἔρως, von dem 8—13 geredet hatte. Zu beachten ist noch, wie stark hier wie in 2, 4 oder 2, 19—23 der Gegensatz zwischen Seele und Körper herausgearbeitet wird, und wie das φανερὸς ἦν die Apologetik, mit der gleich 1, 2 begonnen hatte, fortführt.

§ 15. Der Schluß des Kapitels schiebt zwei Gedanken zusammen. Resümiert wird, was behandelt worden war: die Autarkeia im Leben, die Enkrateia in Speise, Trank und Aphrodisia. An den Begriff der Autarkeia wird aber noch etwas angehängt. Es tritt ihr die Polypragmosyne gegenüber, doch so, daß nun nicht wie in 5 der Gegensatz zwischen sorgloser Einfachheit der allgemeinen Lebensführung und umständlichem Luxus gemeint wird, sondern daß beide Begriffe unmittelbar auf die drei Gegenstände der Enkrateia bezogen werden. Eine leise Gewaltsamkeit ist nicht zu verkennen. Es kommt erst noch das Paradox dazu, daß der Bescheidene mehr ἡδονή hätte als der Unbescheidene. Hat man die Autarkeia im eigentlichen Sinn im Auge, so wird man unter den λῦπαι die Sorgen des Reichen und nach Reichtum Jagenden verstehen; denkt man an das Verhältnis zu Essen, Trinken und Aphrodisia, so sind die λῦπαι eher der (körperliche) Schaden, den der Mensch durch die Unmäßigkeit erleidet. Vermutlich hat Xenophon beides sagen wollen.

KAPITEL 4

§ 1. Schon in 2, 60 begegnete uns Polemik Xenophons gegen sokratische Literatur. Dort war den Gegnern vorgeworfen worden, sie hätten den sokratischen Bios in der Frage des Honorars verraten und auch von dem, was Sokrates lehrte, sich nur weniges angeeignet. Hier haben wir eine zweite polemische Stelle, wertvoll zunächst darin, daß mit γράφουσιν ausdrücklich von publizierten Schriften geredet wird. Allerdings scheint es sich hier nicht um Schüler, sondern um fernerstehende Kritiker des Sokrates zu handeln. τεκμαιρόμενοι soll ja schon darauf aufmerksam machen, daß diese Leute bloß τεκμήρια und keine eigentliche Kenntnis von Sokrates besitzen; man darf den Begriff geradezu als einen Gegensatz zu διαμνημονεύσω (3, 1) auffassen. Die Kritik wiederum, gegen die Xenophon seinen Lehrer in Schutz nimmt, ist keine Polemik im Sinne der Anklageschrift und der Rede des Polykrates; sie stellt lediglich die Grenzen der Wirksamkeit des Sokrates fest. Sokrates kann

προτρέψασθαι, aber nicht προαγαγεῖν. Der Sinn ist klar, auch wenn er durch die gewiß absichtliche Wiederholung des προ- mehr verdunkelt als präzisiert wird. Sokrates vermag den Blick auf die Arete als auf das Ziel zu lenken, aber nicht den Weg bis zu ihr hin zu führen. In allgemeinerer Form glaubten wir eine Anspielung auf diese These schon in 2, 64 (προτρέπων) plus 3, 1 (καὶ ὠφελεῖν) zu finden.

Eine Art von Erklärung dazu gibt Xenophon selbst in der Fortsetzung. Er will die Kritik mit dem Hinweis abwehren, daß man nicht nur die widerlegenden Fragen an Gegner, sondern auch die belehrenden Reden an Freunde berücksichtigen solle. Da werden also sehr scharf zwei Typen sokratischer Rede unterschieden. Der eine ist ein ἐρωτῶν ἐλέγχειν, der andere ein λέγειν. Dieser zweite richtet sich an die Freunde (was durch das doppelte συν- unterstrichen wird), der erste an Gegner. Und zwar wird beigefügt, es handle sich um solche, die alles zu wissen meinen und gegen die Sokrates κολαστηρίου ἕνεκα vorgeht. Es ist also eine Destruktion scheinbaren Wissens, die aber nicht als Selbstzweck erfolgt, sondern mit dem pädagogischen Motiv der Züchtigung.

Eine ganze Reihe von Problemen stellt sich da. Das zunächst seltsamste verschieben wir noch, dasjenige nämlich, das darin besteht, daß das nachfolgende Gespräch, genau interpretiert, durchaus nicht der in 1 gegebenen Ankündigung entspricht. Ein zweites Problem ist diesem eng verwandt. Der Gegensatz zwischen einem Aufmerksam-Machen und einem Hinführen ist keineswegs identisch mit dem Gegensatz zwischen Destruktion von Scheinwissen und freundschaftlicher Belehrung. Das zeigt besonders die Parallelstelle des ps.-platonischen Kleitophon (408 DE, 410 B—E), die evident auf denselben Problemzusammenhang zurückgeht, vielleicht sogar denselben Text auswertet (der Kleitophon ist ja ein Cento aus Texten Platons und anderer Sokratiker), von dem auch Xenophon angeregt ist. Was Xenophon summarisch andeutet, wird im Kleitophon ausführlich dargestellt.

Man wird vermuten, daß es die systematische Pädagogik der Sophisten war, die das literarische Genos der Protreptikoi geschaffen hat. Inhalt der Protreptikoi ist ein allgemeines Auf-

merksam-Machen auf die wahren Werte mit dem Hinweis, daß nur sie und nicht die äußeren Güter Schätzung verdienten; an diese Themastellung hält sich noch der aristotelische Protreptikos, der bekanntlich die Philosophie im ganzen empfiehlt und es durchaus vermeidet, ein bestimmtes philosophisches System zu entwickeln. Vor Aristoteles wird aber nicht nur Antisthenes (D. L. 6, 1), sondern werden auch manche andere das Genos gepflegt haben. Isokrates setzt dies voraus.

Frühzeitig werden sich auch Kritiken gemeldet haben, die das Genos als untauglich und überflüssig verwarfen. Wir wissen, daß in späterer Zeit Ariston von Chios das Genos grundsätzlich abgelehnt hat (SVF I, 356/7). Eine Kritik am Genos als solchem ist auch in den Aeußerungen des Kleitophon und Xenophons eingeschlossen: es reicht nicht, auf den höchsten Wert aufmerksam zu machen; man muß ihn auch wirklich verschaffen können.

Eine Komplikation entsteht dadurch, daß im Kleitophon die sokratische Aporetik, bei Xenophon die polemische Destruktion des Scheinwissens hereingezogen wird. Der Kleitophon hält Sokrates vor, er verstünde zwar protreptisch den Wert der Gerechtigkeit zu zeigen, aber das Gespräch über den Inhalt dieser Gerechtigkeit laufe im Kreise und ende in der Aporie. Da haben wir die Welt der Frühdialoge Platons. Xenophon dagegen denkt an Polemik nach außen. Sie wird sorgfältig charakterisiert. Gegner sind solche, die alles zu wissen meinen und in Wahrheit nichts wissen. Die Methode ist das Widerlegen durch Fragen, die Rechtfertigung der Methode ist das κολάζειν. Daß sich damit zwei ganz verschiedene Situationen ergeben, liegt auf der Hand. Wer bei der Kritik am προτρέπειν an die Aporetik denkt, ist nicht zu widerlegen; es sei denn, man nehme die Aporetik in irgendeinem Sinne als bloßen Schein. Wer dagegen wie Xenophon die Polemik meint, dem kann leicht erwidert werden, daß eine Polemik aus pädagogischen Gründen negativ geführt werden könne, ohne daß damit irgend etwas darüber ausgemacht sei, ob der Polemiker selbst eine entschiedene Ansicht besäße oder nicht; es kann in Xenophons Richtung der Gedanke vertreten werden, daß der Gegner nur die Kritik zu hören brauche, der positive Aufbau aber den Freunden vorbehalten sei.

Dies ist hier nicht weiter zu verfolgen. Dagegen besteht die Frage, wie weit bei Xenophon Szenerien vorhanden sind, die dieser Beschreibung eines sokratischen Streitgesprächs mit vermeintlichen Alleswissern entsprechen. Streng genommen gibt es nur eine einzige, diese freilich ein Text von überragender Bedeutung. Es ist das große Euthydem-Gespräch IV, 2, dasselbe, zu dem schon 1, 16 in Beziehung stand und das mindestens teilweise eine Nachbildung des aeschineischen ‹Alkibiades› zu sein scheint. Ein junger Mann tritt auf, der auf sein umfassendes Bücherwissen in der einfältigsten Weise stolz ist und der nun durch die Fragen des Sokrates gründlich gedemütigt wird. Eine gewisse Verwandtschaft (die später zu untersuchen sein wird) besteht überdies zwischen IV, 2 und IV, 4, 5—7, dem Anfang des Hippias-Gesprächs. Hippias wird sofort im Kontrast zu Sokrates als Vielwisser vorgestellt, seine Polymathie freilich nicht als ein enzyklopädisches Alleswissen, sondern als ein Darbieten von ἀεὶ καινόν τι verstanden.

Xenophon mag an unserer Stelle zunächst an IV, 2 gedacht haben, den einzigen klaren Fall, in dem ein hochmütiger Alleswisser pädagogisch zurechtgewiesen wird. Auf der andern Seite aber ist nicht zu bezweifeln, daß als unmittelbare Illustration des Gesagten die anschließenden Kapitel gelten sollen: I, 4 belehrt die Freunde über die Gottheit, I, 5 über die Selbstzucht, I, 6 ist ein Streitgespräch mit dem Sophisten Antiphon und I, 7 eine allgemeine Streitrede gegen die ἀλαζόνεια, also das Vorgeben, etwas zu sein, was man nicht ist; daß das vermeintliche Alleswissen von I, 4, 1 darunterfällt, ist selbstverständlich, auch wenn I, 7 eigenartigerweise gerade diesen Aspekt der ἀλαζόνεια nicht weiter berührt. Das Motiv des Streitgesprächs wirkt dann noch hinüber zu II, 1, obschon festzuhalten ist, daß weder Antiphon noch Aristippos als Alleswisser gezeichnet werden; für Xenophon sind sie vielmehr in erster Linie Vertreter der τρυφή. Die äußeren, klar erkennbaren Dispositionsschemata laufen, wie so oft bei Xenophon, dem innern Zusammenhang der Gespräche in keiner Weise parallel.

Wichtig bleibt, wie energisch Xenophon im Gegensatz zu Platon betont, daß das Fragen des Sokrates nicht auf ein echtes Nichtwissen zurückgehe, sondern nur pädagogisch gemeint

sei; es hat darum auch neben dem dogmatischen λέγειν deutlich eine sekundäre Rolle.

Das Stichwort βελτίους ποιεῖν weist zunächst zurück auf 2, 61.

§ 2. Wie πρῶτον hervorhebt, sollen nun mindestens zwei Gespräche berichtet werden, in denen Sokrates die Freunde substantiell belehrt. Das erste betrifft die Gottheit, das zweite die Enkrateia (5, 1). Es bedarf keines Hinweises, daß damit die in der Anklageschrift gegebene Zweiteilung (vgl. 1, 2—20 gegen 2, 1—8), die schon in 3 wiederholt worden war (3, 1—4 gegen 3, 5—15), ein drittes Mal wiederkehrt. Kap. 4 enthält ein Gespräch, dem Xenophon selbst beigewohnt haben will (ohne daß er doch über die summarische Feststellung ἤκουσα hinaus in Erscheinung träte), Kap. 5 hingegen eine Rede des Sokrates, wie schon die Anrede ὦ ἄνδρες zeigt.

Partner des Sokrates ist Aristodemos ὁ μικρός. Er tritt bei Xenophon sonst nirgendwo auf, ist aber gewiß derselbe wie der Aristodemos Κυδαθηναιεύς, σμικρός, ἀνυπόδητος ἀεί, der der Berichterstatter des platonischen Symposion ist (173 B). Er ist einer der glühendsten Liebhaber des Sokrates, und es soll wohl als Zeichen seiner Hingabe gelten, daß er gleich dem Meister immer barfuß geht. Mehr erfahren wir nicht. Wenn Xenophon ihn hier einführt, so vermutlich darum, weil er einer ist, der am stärksten die führende und bekehrende Kraft des Sokrates erfahren hat. Denn das liegt auf der Hand, daß unser Kap. seinem eigentlichen Sinne nach eine Bekehrungsgeschichte sein soll, mag dies durch die Darstellungsweise Xenophons, der Motive aufgreift, ohne sie festhalten zu können, noch so sehr verdunkelt sein.

Im Ausgangspunkt des Dialogs ist Aristodemos der genaue Gegensatz von Sokrates. Wurde von diesem gesagt, daß er θύων φανερὸς ἦν und μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανὴς ἦν (1, 2), so lehnt Aristodemos gerade diese beiden Formen der Religion ab; die Bekehrung gerade zu diesen Formen wird dann zu einer besonders eindrücklichen Bestätigung der in 1, 2—9 vorgetragenen Apologie. Freilich ist die Haltung Aristodems merkwürdig. Aus καταγελῶντα müssen wir erschließen, er sei ein Atheist, der in frivoler Weise den kultischen Nomos verspottet. Dazu paßt so ziemlich seine Aeußerung in 9, er vermöchte die Gott-

heit nicht zu sehen (wisse also nicht, ob sie existiert). Ganz anders lautet dagegen 10, woraus hervorgeht, daß seine Ablehnung der Gottheit nicht auf Verachtung beruhe, sondern gewissermaßen auf einer umgekehrten Haltung: die Götter stehen so hoch, daß sie unseres Dienstes nicht bedürfen (was freilich genau genommen nur die Opfer angeht und nicht die Mantik, die nur insofern «Gottesdienst» heißen kann, als in ihr das überlegene Wissen der Gottheit anerkannt wird; vgl. 1, 9). 11 soll wohl diese Meinung ergänzen: die Götter sorgen auch nicht für uns. Die Gesamthaltung Aristodems (wenn wir so systematisieren dürfen) wäre also die, daß die Götter in so unsichtbarer Ferne sind, daß weder eine Fürsorge von ihnen zu uns noch ein Gottesdienst von uns zu ihnen gelangen kann; was er verlacht, ist also die Meinung, daß zwischen der Gottheit und dem Leben der Menschen eine Verbindung bestehe. Dies kommt im Gespräch freilich nur schrittweise und unvollkommen zum Ausdruck. Eher scheint es so, daß 2—9 eben das Dasein der Götter nachweisen und 11—18 aus der Fürsorge der Götter unsere Pflicht zum Gottesdienst ableiten wollen; die Position des Gesprächspartners wird damit allerdings etwas unübersichtlich.

Ist unsere Charakterisierung richtig, so ist gar nicht zu verkennen, wie verwandt die in 11—18 bekämpfte These einzelnen Doktrinen Epikurs ist (vgl. Epikur KD 1 und Ep. 1, 76). Ob das heißen soll, daß Xenophon dem Aristodemos Züge des Aristippos von Kyrene verleiht, ist eine offene Frage und nicht zu diskutieren. Daß aber Epikur Vorläufer in der Sokratik besaß genau so wie Zenon von Kition, bedarf keines Beweises. Offen zutage liegt ja u. a. der Weg, der von der bei Xenophon II, 1 vorgetragenen Apolitie des Aristippos zu der entsprechenden Lehre Epikurs führt.

Wie die sokratischen Logoi zumeist, beginnt auch dieser mit der Feststellung eines ὁμολογούμενον (vgl. 2, 57). Aristodemos bewundert bestimmte Menschen wegen ihrer σοφία. Darin liegt die Richtung auf das θαυμάσιον. Es darf hier schon daran gedacht werden, daß es für die Griechen seit der Philosophie der Milesier konstitutiv ist, den gewordenen Kosmos im ganzen wie im einzelnen als ein θαυμάσιον zu interpretieren. Anderseits

wird von σοφία gesprochen. Sie ist, wie sich gleich zeigt, die handwerkliche und künstlerische Fertigkeit. Darin bereitet sich das Neue vor: der Kosmos als Werk eines Künstlers. Doch greifbar wird dies erst später.

Der Begriff ἀνθρώπους steht prägnant dem δαιμόνιον, bzw. den θεοί gegenüber.

§ 3. Es folgt eine Namenreihe, die offensichtlich eine Liste von Klassikern ist, und zwar in fünf Kunstgattungen. Die Zusammenstellung ist nicht beliebig. Gemeinsam ist ihnen gemäß der Auffassung, die wir, etwa an Hand des Aristoteles, bei Xenophon voraussetzen dürfen, daß sie alle zur Hauptsache die μίμησις menschlicher Gestalt und menschlicher ἤθη und πράξεις zum Gegenstand haben. Sie verfolgen keinen praktischen Nutzen, sondern wollen nur ein θαυμάζειν und τέρπεσθαι hervorrufen. Sie heben sich damit ab (dies ist wichtig) etwa von der σοφία des Baumeisters oder Schmiedes, die eminent nützlich ist, aber nur in ungewöhnlichen Fällen zu einem θαυμάζειν führt.

Im einzelnen ist die Nennung Homers selbstverständlich; bei Sophokles darf man an die Frösche des Aristophanes, aber auch an das Urteil des Akademikers Polemon bei D. L. 4, 20 denken. Ueberraschend ist der Name des Melanippides: die wenigen erhaltenen Fragmente und Berichte zeigen, daß er in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein Modeautor war, der aber bald durch jüngere Dithyrambiker in den Schatten gestellt wurde. Daß ihn Xenophon hier nennt, wird kaum auf eine persönliche Vorliebe zurückgehen. Er reproduziert vermutlich eine Gesamtliste, die aus dem Ende des 5. Jahrhunderts stammen wird. Ein Urteil über diese wäre erst möglich, wenn wir die Gründe kennten, die die Auswahl der Namen bestimmt haben.

Polykleitos wiederum ist, gewiß nicht zuletzt wegen seines theoretischen Traktats über Bildhauerei, ein Klassiker; indirekt zeigen dies Platon Prot. 328 C und Dissoi logoi 6, 8, wo die Frage diskutiert wird, wieweit Polykleitos fähig gewesen sei, seinen Söhnen seine Kunst beizubringen. Der Maler Zeuxis wird bei Plat. Gorg. 453 D erwähnt, und allein schon die vielen Anekdoten (manche sicherlich aus sokratischer Literatur) erweisen ihn als den bekanntesten Maler des ausgehenden 5. Jhdts. Daß er die Reihe schließt, ist nicht ganz zufällig. Seine Kunst

ist die Kunst der μίμησις par excellence, und berühmt war die Vollkommenheit, mit der gerade er Lebewesen nachzumalen verstand.

§ 4. Unvermittelt erhebt sich eine Alternative. Mit peinlicher Genauigkeit werden die εἴδωλα den ζῷα, die ἄφρονα den ἔμφρονα, die ἀκίνητα den ἐνεργά (bemerkenswert als Vorstufe zum aristotelischen Energeia-begriff) entgegengehalten. Der Gedanke scheint in der Richtung zu laufen, daß handelnde und denkende Lebewesen selbstverständlich hoch über bloßen Abbildungen von solchen stünden. Und wenn schon die Abbildungen bewundernswert seien, dann erst recht die Vorbilder. Daß wir damit in die Nähe der platonischen Paradeigma-Mimema-Ontologie (zu einer ihrer «primitiven» Vorstufen) gelangen, sei hier nur nebenher bemerkt.

Die Sache fordert, daß der Beweisgang noch weitergeführt wird. Die Abbilder sind Werke von Künstlern. Es wäre also zu folgern, daß die Vorbilder, die doch noch viel erstaunlicher sind, erst recht von einem Künstler geschaffen sind. Wir müßten also annehmen, daß zunächst der Mensch und die andern ζῷα von einem übermenschlichen Künstler geschaffen sind. Wir stünden damit vor einem sehr einfachen Beweise.

Aber er steht nicht da, oder vielmehr: wenn wir scharf interpretieren wollen, so könnten wir vielleicht sagen, daß Xenophon die angedeuteten Gedanken offenbar überspringt oder unterdrückt und den Aristodemos in seiner Antwort sofort einen Einwand erheben läßt, der seinerseits in ausgeführter Form etwa folgendermaßen lauten müßte: es ist keineswegs ausgemacht, daß die Urbilder ebenso das Werk von Künstlern sind wie die Abbilder; das müßte eigens bewiesen werden, denn wenn das nicht bewiesen ist, so sind die Urbilder den Abbildern keineswegs überlegen.

Freilich bleibt die Annahme, daß Xenophon einfach in solcher Weise verkürzt hätte, wie wir es lesen, bedenklich. Bedenklich müßte sein, daß damit der Beweis aus der Parallele zwischen dem menschlichen Schöpfer des Abbilds und einem göttlichen Schöpfer des Urbildes, auf den doch das Gespräch zunächst unverkennbar hinsteuert, stillschweigend als unzureichend beiseite geschoben wird. Bedenklich ist außerdem, daß

der nachfolgend ausgeführte Beweisgang auf den Künstlervergleich keine Rücksicht nimmt und sachlich vollkommen ohne ihn auskommt.

Man wird also eher meinen, daß Xenophon zwei voneinander unabhängige Beweise kombiniert hat. Als erstes lag ihm der Beweis vor, den wir skizziert haben, der Schluß vom Verfertiger des Abbildes auf den Verfertiger des Urbildes. Davon behielt er nur den Anfang und bildete die Fortsetzung mit Hilfe eines zweiten andern Bewèises.

Dieser geht vom Gegensatz τύχη—γνώμη aus. Die einen Dinge entstehen zufällig, die andern durch Planung. Und zwar sind jene daran zu erkennen, daß ihr Zweck nicht sichtbar ist, wogegen bei den andern Zweck und Nutzen am Tage liegen. Damit ist das teleologische Prinzip ausgesprochen, das dem ersten Beweise fremd ist. Vom Werk des Künstlers läßt sich ein ἕνεκά τινος nur sehr gewaltsam und ein Nutzen in dem hier gemeinten Sinn überhaupt nicht aussagen. Der Zweckgedanke ist gerade nicht bei den in 3 aufgezählten Technai, sondern bei denjenigen des Baumeisters oder Schusters zu Hause.

Von einer Behandlung der Frage, wann und in welchem Zusammenhang der Zweckgedanke in der griechischen Philosophie auftritt, müssen wir hier ganz absehen. Schematisch sei nur angedeutet, daß möglicherweise drei verschiedene Ursprünge zusammen in Betracht zu ziehen sind: ein spekulativ-naturphilosophischer, der mit der Einführung des kosmischen Nus durch Anaxagoras, seiner Bestreitung durch Leukippos und dem Versuch eines Kompromisses bei Diogenes von Apollonia bezeichnet ist; ein volkstümlich-anthropologischer, der vom Vergleich zwischen Mensch und Tier ausgeht und zeigt, daß der Mensch allem Anschein zum Trotz bedeutend zweckmäßiger eingerichtet ist als das Tier; endlich ein ethischer, die Herausarbeitung des Zweckbegriffs und der Hierarchie der Zwecke im Umkreis des praktischen Wollens.

Daß Xenophon schon zubereitete Materialien vorfand, ist uns sicher. Wer sie zubereitet hat, wissen wir nicht.

Bemerkenswert ist am xenophontischen Text die Nuance, daß ‹an sich› alles einen Zweck hat. Nur liegt im einen Fall der Zweck offen da, im andern kennen wir ihn nicht. Daß es

τύχη gibt, ist also nur das Ergebnis der Mangelhaftigkeit unserer Erkenntnis. Die von Aet. I, 29, 7 dem Anaxagoras, Demokrit und den Stoikern zugeschriebene Definition der Tyche ἄδηλος αἰτία ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ meint im Prinzip dasselbe.

Blicken wir voraus auf das Nachfolgende, so wird weiterhin klar, wie willkommen es Xenophon sein mußte, daß er den allgemein spekulativen Begriff des ἕνεκά τινος durch denjenigen der ὠφέλεια ergänzen und ihn damit in jene Welt des ἀγαθόν–ὠφέλιμον hineinnehmen konnte, die für ihn nahezu das Wesen der Sokratik überhaupt ausmacht.

Bemerkenswert ist endlich, daß der Schluß vom Zweck und Nutzen auf ein Wesen, das auf diesen Nutzen bedacht ist, lediglich als πρέπον bezeichnet wird. Damit haben wir eine «ethische» Kategorie, wenn so genau formuliert werden darf. Es ist schicklich, angesichts eines Nutzens an denjenigen zu denken, dem der Nutzen verdankt wird.

§ 5. Nun folgt bis zum Ende von 6 ein geschlossener Vortrag, der am Aufbau des Menschen das Vorhandensein von Zweck und Nutzen nachweist. Daß nur vom Menschen, bzw. von den ζῷα die Rede ist, ist wohl verständlich. Auf der religiösen Ebene soll ja das Verhältnis zwischen Mensch und Gott geklärt werden; auf der spekulativen Ebene gibt es nur für die ζῷα Zwecke und Nützlichkeiten; und schließlich ging ja schon der erste Beweis von Kunstgattungen aus, die die Nachahmung von ζῷα zum Gegenstand hatten.

Daß Xenophon das Beweisziel vorwegnimmt und gleich von Anfang an vom Bildner der Menschen redet, der doch erst nachgewiesen werden muß, wundert uns nicht. Er tut dies um so leichter, als er ja auch sonst in sozusagen volkstümlicher Redeweise gerne die Götter einführt, die dies oder jenes für den Mensche tun; vgl. etwa schon 1, 8, dann 2, 16, weiterhin II, 2, 3; II, 3, 18/19; Oik. 7, 18.

Die Nachweise selbst sind in zwei Gruppen zu teilen. Eine erste Gruppe nennt der Reihe nach die vier am Kopfe vereinigten Sinneswahrnehmungen. Sie sind als solche und in ihrer Koordination mit ihren spezifischen Gegenständen Beispiele von Zweckgerichtetheit. Daß sie in einem weitern Sinne in Beziehung stehen zu den zahlreichen Stellen, an denen Platon und

Aristoteles mit der Begriffsreihe Auge-Sehtätigkeit-Sehgegenstand argumentieren, ist sicher, auch wenn sich die Beziehung nicht näher umschreiben läßt.

Nicht merkwürdig ist es, daß der Tastsinn fehlt, der seiner ganzen Struktur nach eine Sonderstellung einnimmt. Dagegen kann man sich fragen, ob nicht die Reihe durch ψυχή oder νοῦς abzuschließen wäre. Die Frage ist um so berechtigter, als nachher von νοῦς und ψυχή mehrfach und mit Betonung die Rede ist (8/9, 13/14, 17). Die Hypothese ist naheliegend, wenn auch nicht beweisbar, daß Xenophon an unserer Stelle die Erwähnung des Geistes absichtlich und mit Rücksicht auf die spätern Abschnitte gestrichen hat.

Stilistisch hat sich Xenophon sichtbar bemüht, die vier Punkte durch paarweise Parallelisierung zu gliedern.

§ 6. Der Anfang bringt den Begriff der πρόνοια. Am Schluß wird er mit προνοητικῶς aufgenommen. Er meint zunächst nicht mehr als die planende γνώμη. Daß aber gerade in der Anthropogonie für ihn längst ein Platz gewissermaßen frei war, zeigt die schon von Hesiod vorausgesetzte Deutung des Namens des Menschenbildners Prometheus als προνοῶν.

An die Prometheuserzählung erinnert auch gleich nachher das Stichwort ἀσθένεια. Von der Hilflosigkeit des Menschen spricht auch (in Anlehnung an alte Fabelmotive) der Prometheusmythos Plat. Protag. 321 C. Dort ist es die eigene Techne des Menschen, die hilft. Hier hilft gewissermaßen die Techne Gottes.

Vier Beispielgruppen folgen. Gemeinsam ist ihnen gegenüber der ersten Reihe, daß sie nicht eine Zweckhaftigkeit im allgemeinen und in großen Zügen illustrieren, sondern eine überraschend ausgeklügelte Zweckmäßigkeit in scheinbar banalen Einzelheiten. Gerade an ταπεινότατα erweist sich die Sinnhaftigkeit mit besonderem Pathos. Im übrigen sind die Gruppen recht verschieden. Das zeigt sich schon daran, daß das Motiv der ἀσθένεια, raffinierter Schutz eines an sich schwächlichen Organs, nur auf die erste Gruppe anwendbar ist; dann daran, daß die zwei letzten Gruppen nicht nur sachlich durch die gemeinsame Richtung auf Probleme der τροφή miteinander verbunden sind, sondern auch dadurch, daß sie (konsequenterweise) nicht nur vom Menschen, sondern von den ζῷα überhaupt sprechen.

Daß hier wie überall ältere, aber zumeist nicht genau faßbare Tradition aufgenommen ist, steht seit den reichen Materialsammlungen von S. O. Dickerman, Halle 1909, und den grundlegenden Interpretationen von W. Theiler, Zürich 1925, fest. Wir gehen auf diese Perspektive hier nicht weiter ein, sondern heben nur noch einige Kleinigkeiten hervor.

Das erste Stück ist das Paradestück, dreigegliedert und mit Absicht auffallend und erlesen stilisiert. Es muß ein ungewöhnlicher und bedeutender Text zugrunde liegen; er hat, wie besonders part. an. 658 b 14—18 zeigt, noch Aristoteles Eindruck gemacht.

Das zweite Stück (ἀκοή) wird knapp abgemacht. Es wird nur eben das physiologische πρόβλημα angeführt ohne ein Wort darüber, durch was für ein Technema die Schwierigkeit überwunden wird. Vermutlich fand Xenophon die Erklärung des Phänomens für seine Zwecke zu kompliziert.

Die zwei nächsten Stücke bilden, wie schon gesagt, ein Paar. Sie sind auch darin verbunden, daß sie beide von der zweckmäßigen räumlichen Arbeitsteilung im Organismus reden.

§ 7. Die Antwort Aristodems gibt, pompös stilisiert, eine Reihe wichtiger neuer Begriffe. Der Begriff τέχνημα war zu erwarten vor allem nach der Beschreibung der Schutzmaßnahmen für das Auge, die schon der Wortwahl nach an technische Einrichtungen erinnern sollen. Es ist aber auch wieder der Prometheusmythos heranzuziehen. Prometheus ist gleichzeitig Technite und Menschenbildner. Wie dann auf der andern Seite τέχνη zu einem Zentralbegriff stoischer Kosmologie und Ethik geworden ist, haben wir hier nicht zu verfolgen. Umgekehrt scheint die Stoa das Wort Demiurgos gemieden zu haben. In der xenophontischen Sokratik erscheint es nur hier und unten in 9. Berühmt ist es geworden dadurch, daß Platon es im Timaios aufgenommen hat. Doch ist ohne Zweifel weder Platon noch gar Xenophon der erste gewesen, der mit diesem merkwürdigen Worte (merkwürdig, weil es den Handwerker gar nicht nach seiner Kunst, sondern nach seiner sozialen Stellung bezeichnet) den Verfertiger des Menschen und des Kosmos paradox anschaulich charakterisiert hat. Es wird ein Aelterer sein, von dem sie beide angeregt sind. Natürlich kann man auch

Prometheus Demiurgos nennen, wie denn generell der Anteil der Hesiodexegese an diesen technologisch-teleologischen Spekulationen nicht unterschätzt werden darf.

Deutlich ist jedenfalls, daß Xenophon das Paradox, das in der Anwendung von Begriffen wie Technema und Demiurgos auf die Gottheit liegt, schon gar nicht mehr empfindet.

In eine andere Richtung führt φιλόζωον. Damit wird die Pronoia eindeutig ethisch nuanciert. Sie ist nun nicht mehr nur ein überlegenes technisches Planen, sondern eine liebevolle Fürsorge, kein demiurgisches, sondern ein patriarchalisch betreuendes Verhalten; allerdings geht bereits bei Prometheus beides zusammen.

φιλόζωον wird nun wörtlich ausgedeutet, und damit kommen wir faktisch zu einem neuen Aspekt des Problems. Der Nachweis der Zweckmäßigkeit und des zweckmäßig schaffenden Verfertigers der Lebewesen, der von der Mitte von 4 an geführt wurde, wird abgelöst durch den Nachweis der Liebe der Gottheit zu den Lebewesen. Sie zeigt sich darin, daß sie die Erhaltung der Lebewesen wünscht und den Lebewesen selbst diesen Wunsch eingibt. Xenophontisch pedantisch wird dies in zwei Gliedpaaren ausgedrückt: die Väter streben zur Zeugung, die Mütter zum Aufziehen der Kinder — die Kinder streben zum Leben und fürchten den Tod.

Die Stelle steht im Zusammenhang mit der seit Aristoteles so bedeutungsreichen These, daß die Liebe zur Erhaltung des eigenen Lebens ein Grundzug der Natur der Lebewesen und des Menschen im besondern ist. Im Hellenismus dient sie freilich zumeist der Ableitung der Ethik. Xenophon folgert aus dem «Selbsterhaltungstrieb», daß die Gottheit in Fürsorge für die Lebewesen deren Erhaltung wünsche. Die Existenz der Gottheit, die das Ziel der zwei ersten, von Xenophon sehr unkorrekt kombinierten Beweise (3—6) war, kann auf diesem Wege nicht erwiesen werden; dagegen immerhin die Beziehung der Gottheit zum Menschen.

Der Schluß nimmt mit μηχάνημα den Begriff Technema auf, und φιλόζωον wird reichlich unbeholfen paraphrasiert mit ζῷα εἶναι βουλευσάμενος.

§ 8. Völlig unvermittelt setzt eine neue Frage ein. Das dop-

pelte σύ – σαυτῷ zeigt sofort, worauf es ankommen soll. Es wäre absurd, wenn der Angeredete ganz allein Phronesis zu besitzen meinte und sie dem übrigen Weltganzen mißgönnte.

Eigentümlich ist die Antwort. Zu erwarten wäre, daß Aristodemos als Selbstverständlichkeit zugibt, er besäße Phronesis. Statt dessen wird eine Antwort erteilt, die vermutlich ausweichend wirken soll. Aristodemos weiß, daß er unfehlbar widerlegt werden wird, und versucht, wie zuweilen die bedrängten Sophisten Platons, durch eine hinhaltende Antwort Zeit zu gewinnen. So jedenfalls scheint Xenophons Formulierung gemeint.

Es folgt der Sprung von σύ zu ἄλλοθι, und dann der berühmte kosmologische Beweis, der bekanntlich auch von Platon im Phil. 28 D—30 D eingelegt ist. Wir wiederholen hier nicht, was von Theiler a. O. 16 ff. schon längst gut und endgültig festgestellt ist, sondern beschränken uns auf einige Bemerkungen, die für das Verständnis des xenophontischen Textes noch unmittelbar von Bedeutung sind.

Der menschliche Körper συνήρμοσται aus geringen Quantitäten von denselben Dingen, die es im übrigen in großen Mengen gibt. Daß unter diesen Dingen die volle Vierzahl der empedokleischen Elemente zu verstehen ist, dürfen wir vermuten; ausdrücklich genannt werden nur Erde und Wasser, also die beiden Elemente, aus denen allein nach Hes. Erga 60 ff. und noch Xenophanes VS 21 B 33 der Mensch zusammengesetzt ist. συνήρμοσται deutet den Gedanken einer technisch-physikalisch genau fixierten ἁρμονία an, so wie wir es etwa bei Empedokles 31 B 96 finden. Doch scheint Xenophon sich absichtlich möglichst vage auszudrücken. Er eliminiert alles, was spezialistisch gelehrt wirken könnte, weil sich dies mit dem sokratischen Gespräch nicht verträgt. Man muß denn auch beinahe erraten, daß das πολύ der Kosmos ist und daß es sich um eine Parallele zwischen Menschenkörper und Kosmoskörper handelt.

Dem bei Erde, Wasser usw. anerkannten ἄλλοθι entspricht nun genau das οὐδαμοῦ beim Nus. Ganz prägnant ist εὐτυχῶς gebraucht; ebenso soll man aus συναρπάσαι das rätselhaft regellose «Zusammenstehlen» hören, das dem συνήρμοσται entgegengesetzt ist. Es soll auch zu verstehen geben, welche Anmaßung und Hybris es ist, für sich allein den Nus zu beanspruchen.

Doch nun vermischen sich zwei Gedanken. An sich schiene die einfache Folgerung zu genügen. Wir wissen, daß zwei (bzw. vier) von den Elementen, aus denen wir zusammengesetzt sind, auch in viel größeren Mengen den Kosmos zusammensetzen. Es ist also zu folgern, daß auch das dritte (bzw. fünfte) Element, das wir in uns vorfinden, der Nus, in entsprechenden Quantitäten im Kosmos vorhanden sei. Wir hätten damit einen Beweis vom Typ etwa des bekannten aristotelischen Beweises: da nachweisbar Erde, Wasser und Luft Lebewesen beherbergen, so muß angemessenerweise auch das Feuer solche besitzen (De philos. Frg. 22 Walzer).

Aber Xenophon will sich von vornherein noch auf anderm Wege der Notwendigkeit des kosmischen Nus versichern. So führt er das Stichwort εὐτάκτως ein. Der Kosmos ist offensichtlich wohlgeordnet. Man kann fragen, ob der Kosmos im ganzen oder etwa nur die Gestirnwelt gemeint sei, deren erstaunliche τάξις ja seit Anaximanders Globuskonstruktion feststeht. Die Ausdrucksweise läßt eher an jenes denken, vor allem das unbestimmte, aber bezeichnende Begriffspaar τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα, bei dem man unwillkürlich an die Eingangssätze des Buchs des Anaxagoras VS 59 B 1 erinnert wird. Die kosmische Ordnung setzt ein φρόνιμον voraus. Dieser Beweis ist von demjenigen aus der Parallele zwischen Menschenkörper und Kosmoskörper ebenso unabhängig, wie in 4—6 der Beweis aus der Zweckhaftigkeit des menschlichen Organismus unabhängig war von dem zuvor angebahnten Beweis aus dem Verhältnis von Urbild zu Abbild. Xenophon hat eben schon eine ansehnliche Tradition vor sich, hat sich daraus ἐκλογαί gemacht und kombiniert diese nach seinem Gutfinden.

Wir brauchen nicht weiter darauf hinzuweisen, daß in unserm Kapitel erst hier der Blick vom Menschen zum Kosmos übergeht. Xenophon verwischt allerdings die kosmologischen Gedanken nach Kräften, nicht nur mit Rücksicht auf den allgemeinen Charakter der sokratischen Gespräche, sondern natürlich auch in der Konsequenz von 1, 11—15.

Daß der erste Beweis von 8 zunächst nur auf eine Weltseele führt und erst der zweite auf einen Weltordner, der mit dem

Verfertiger und Betreuer des Menschen geglichen werden kann, ist klar. Es gehört aber zu den Eigenarten der philosophischen Theologie der Antike überhaupt, daß sie zwischen der Vorstellung von einer Weltseele, die den Weltkörper von innen lenkt, und der Vorstellung von einem Weltregenten und Welthandwerker kaum einen Widerspruch gefunden hat.

§ 9. Ohne zum Gesagten Stellung zu nehmen, bringt Aristodemos einen Einwand, der über 7—8 auf 4—6 zurückgreift: der menschliche Handwerker ist sichtbar, der göttliche nicht. Mit dem Begriff κύριοι freilich, der den Begriff Demiurgos variieren soll, und mit der Andeutung des vermutlich aus der Mysteriensprache stammenden, bei Platon und Aristoteles häufig wiederkehrenden Begriffspaares ἐκεῖ—ἐνθάδε wird dabei doch die kosmische Dimension berücksichtigt.

Das zeigt die Widerlegung, die einfach die Parallelisierung von Weltseele und Menschenseele aus 8 benutzt. Wie man die Seele nicht sieht, die den menschlichen Körper regiert (hier ist der Begriff κύριος ganz am Platze), so auch nicht die Demiurgen, die sich nun ausdrücklich zur Welt verhalten wie die Seele zum Körper. σαυτοῦ σύγε hat denselben Akzent wie in 8 σὺ σαυτῷ. Was der Mensch — und vor allem der Gesprächspartner persönlich (diese Aktualisierung ist gut sokratisch; sie gehört letzten Endes in den Umkreis von Plat. Laches 187 E—188 C) — von sich annimmt, das hat auch für den Kosmos zu gelten.

γνώμῃ—τύχῃ soll die Verbindung zu 4—6 herstellen.

§ 10. Nun scheint die Existenz der Gottheit als Welthandwerker und Weltseele bewiesen. Vier Beweise ließen sich unterscheiden, die man mit den Stichworten: Urbild-Abbild, Zweckhaftigkeit des menschlichen Organismus, Elementaraufbau des Menschen und Geordnetheit des Kosmos charakterisieren könnte. Spürbar aus dem Rahmen fällt nur 7, wo nicht das Dasein der Gottheit, sondern bereits die Gesinnung der Gottheit gegenüber den Lebewesen gemeint ist. Im ganzen aber kommt diese erst hier in 10 zur Sprache. Aristodemos präzisiert seine Haltung. Sachlich ist ὑπεροράν im Grunde ein Euphemismus für μὴ εἶναι νομίζειν. Außerdem will Xenophon die Pointe herausbringen, daß Aristodemos die Götter nicht zu niedrig, sondern vielmehr zu hoch einschätzt. Sie bedürfen seines Dienstes nicht.

Daß die Gottheit μηδενὸς δεῖται erklärt Xenophon selbst I, 6, 10 und steht u. a. in der bekannten Stelle des Euripides Herakl. 1345 (vgl. Plat. Gorg. 492 E, Antiphon. VS 87 B 10). Die spezielle Ueberlegung, daß die Gottheit auf den Dienst des Menschen nicht angewiesen ist, ist gewissermaßen ein Gegenstück zu der andern, die uns schon in 3, 3 begegnete, daß die Gottheit nicht auf das Maß des Opfers, sondern allein auf die Gesinnung des Opfernden Wert lege. In beiden Fällen sehen wir eine Reflexion am Werk, die auf eine Reinigung des Kultes zielt, faktisch aber dessen Zersetzung bewirkt.

Aeußerst merkwürdig ist die Antwort des Sokrates. So wie sie überliefert ist und offenbar verstanden werden muß, scheint sie zwei Elemente zu enthalten. Einmal verlangt die Gottheit vom Menschen, daß er sie ehre. D. h. also: es kommt nicht darauf an, ob Gott des Dienstes bedarf oder nicht, sondern daß er ihn wünscht. Und je größer die Gottheit ist, desto mehr muß dieser Wunsch respektiert werden. Freilich wäre dann nachzuweisen, daß die Gottheit diesen Wunsch tatsächlich äußert. Xenophontisch ließe sich da an einen Beweis aus Orakelsätzen (vgl. 3, 1) oder aus dem Consensus gentium (vgl. unten 16) denken.

Zweitens: je höher man die Gottheit stellt, desto mehr muß man sie achten und ehren. Wir kommen damit in die Nähe der Diskussion des platonischen Euthyphron 14 c—15 b. Vermutlich hat auch Epikur die Kultübung mit dem reinen τιμᾶν begründet.

§ 11. Es folgt ein neuer Einwand. Die Götter kümmern sich nicht um den Menschen. In gewisser Weise kann man die beiden Thesen des μηδενὸς δεῖσθαι und des μηδενὸς φροντίζειν komplementär nennen. Die zweite geht zurück auf volkstümliche Anklagen gegen die Götter, das Schicksal der Welt und des Menschen im besondern sei ihnen gleichgültig, und wird weitergeführt durch Epikur; dieser bereichert den alten Gedanken mit neuen Motiven, teils aus dem Bereich der Naturwissenschaften, teils aus demjenigen der Politik (Ideal der ἡσυχία), teils aus demjenigen der reinen Spekulation (die aristotelische Lehre von der in sich geschlossenen νόησις νοήσεως Gottes ist zu bedenken). Das haben wir hier nicht zu verfolgen.

Die Widerlegung des Sokrates führt in einem Zuge bis gegen

das Ende von 14. Im Mittelpunkt steht der Vergleich zwischen Mensch und Tier, und wir spüren, daß eine Auseinandersetzung mit demselben uralten Problem vorliegt, das für uns im platonischen Protagorasmythos am eindrucksvollsten gestaltet ist: es scheint, als sei der Mensch bei der Schöpfung den Tieren gegenüber benachteiligt worden. Der Mensch besitzt weder ein Fell noch Hufe, noch Krallen usw. Platon begegnet der Schwierigkeit mit dem Nachweis, daß alle diese körperlichen Nachteile durch den Besitz der Techne aufgewogen seien. Bei Xenophon wird in breiter Darlegung gezeigt, daß überhaupt von einer Benachteiligung keine Rede sein könne; im Geistigen wie im Körperlichen sei der Mensch dem Tier überlegen und ein Gegenstand besonderer Fürsorge für die Götter.

Von der Liebe der Götter zu den Lebewesen im allgemeinen hatte schon 7 ausdrücklich gesprochen. Obwohl mit der scharfen Entgegensetzung von Mensch und Tier von 11 an eine neue Situation gegeben ist, bleibt doch eine gewisse Störung im Aufbau. Man ist im ersten Augenblick überrascht, daß Aristodemos, nachdem in 7 die φιλοζωία der Götter schon festgestellt war, erneut auf das φροντίζειν zurückkommt. Das sind Ungeschicklichkeiten Xenophons, dem die Verschmelzung vieler paralleler, aber doch deutlich unterschiedener Gedankengänge keine geringe Mühe gemacht haben wird.

Was die nun nachfolgende Liste von Vorzügen angeht, so ist es auch hier wiederum nicht unsere Absicht, die Geschichte der einzelnen Topoi mit Belegen zu verfolgen; dafür sei auf die Materialsammlungen der schon genannten Arbeit Dickermans hingewiesen.

Als erstes erscheint die aufrechte Statur. Ihre Vorzüge zerfallen in zwei Gruppen. Die erste hat den Begriff des Sehens im Mittelpunkt, und es ist deutlich, daß die Etymologie von ἄνθρωπος als ἄνω θροῶν zwar nicht ausgesprochen, aber doch vorausgesetzt wird. Dabei ist nur von den neutralen räumlichen Dimensionen des «nach vorn» und «nach oben» die Rede, nicht von der ethisch-theologischen Wertung des «nach oben» als einer größern Nähe zur Welt der Götter. Mag sein, daß Xenophon das an dieser Stelle im Hinblick auf 13 weggelassen hat. Die zweite Begriffsgruppe steht unter dem Stichwort κακοπαθεῖν,

hat also eine gewisse Verwandtschaft zu 6, wo ebenfalls vom Schutz der Augen (und von der zweckmäßigen Lokalisierung des Mundes) gesprochen wird. Doch sind offensichtlich verschiedene Dinge gemeint. κακοπαθεῖν kann hier nur die Gefahren meinen, die aus allzu großer Nähe des Bodens, seiner Beschaffenheit und seiner Ausdünstungen entstehen können; der verbreitete Gedanke, daß der Geist um so stumpfer sei, je erdnäher, dichter und feuchter die Luft sei, die ihn umgebe, muß freilich allem Anscheine nach ferngehalten werden. Jedenfalls ergibt er sich nicht aus dem Texte. Das κακοπαθεῖν scheint rein physiologisch verstanden werden zu müssen.

Das zweite ist der Besitz der Hände. Im Blick darauf werden hier die Lebewesen passend, wenn auch gewählt ἑρπετά genannt. ἐξεργάζονται erinnert daran, daß die Hände die Hauptvoraussetzung aller Technai sind, also desjenigen Gutes, das (wie schon angedeutet) nach dem platonischen Protagorasmythos für sich allein schon alle Vorzüge des Tieres aufwiegt. Ueber den unphilosophischen Begriff der Eudaimonia, der hier vorliegt, wird zu 6, 2 noch zu reden sein.

§ 12. Das dritte ist der Besitz der Zunge, also damit derjenige der Sprache. Wir dürften wohl summarisch sagen, daß Xenophon in den bisherigen drei Punkten einesteils vom auffallendsten zum unscheinbarsten der körperlichen Vorzüge übergeht, anderenteils auf einem Texte aufzubauen scheint, der in prägnanter Weise die drei geistigen Grundeigenschaften des Menschen aus seiner physischen Struktur ableitete: Gotteserkenntnis, handwerkliche Techne und gemeinschaftsbildende Sprache. Punkt eins und zwei stehen einander dabei fast wie θεωρία und πρᾶξις gegenüber.

Im einzelnen haben wir den Eindruck, daß der Wendung Xenophons eine genaue Beschreibung des Sprechvorgangs zugrunde liegt. ψαύειν τοῦ στόματος wie ἀρθροῦν führt darauf. Doch hat sich Xenophon auf eine Reproduktion der wissenschaftlichen Details nicht eingelassen, so wenig wie er uns in 6 die Erklärung des Phänomens des Hörens (die er zweifellos vor sich hatte) mitteilt.

Merkwürdig andersartig ist der vierte Punkt. Gewiß beruht auch er auf wissenschaftlichen, biologischen Feststellungen

und gewiß hat auch er geistige Konsequenzen (soll man es wagen, Punkt 3 und 4 als zwei Aspekte der menschlichen Gemeinschaft φιλία und ἔρως, zusammenzuordnen?). Aber der Text dürfte in Xenophons Sokratika so ziemlich singulär sein. Daß Xenophon, der gerade im ersten Buch der Mem. von 2, 1 an nicht müde wird, Sokrates als den ἐγκρατέστατος ἀφροδισίων zu preisen, es hier als einen gottgegebenen Vorzug des Ménschen ansieht, daß er sich das ganze Jahr hindurch der Aphrodisia erfreuen kann, ist ein Widerspruch, den man nur mit Mühe hinnehmen kann. Athetese wird kaum erlaubt sein. Man wird anerkennen müssen, daß sich Xenophon durch seine «ἐκλογαί zum Thema Mensch-Tier» hat treiben lassen. Man mag sich vorstellen, daß in einem ältern Texte auf die Dreiergruppe der grundlegenden psychophysischen Eigenarten des Menschen noch eine ganze Reihe einzelner physiologisch-biologischer Tatsachen folgte, aus der dann Xenophon ein Stück auswählte, das ihn besonders frappierte. Daß dieser Vorzug vom Blickpunkt der Enkrateia nur zu leicht als ein bedenklicher Nachteil verstanden werden konnte, liegt auf der Hand (vgl. Plut. mor. 988 F ff.).

§ 13. Vom Körper wird auf die Seele übergegangen, obschon nicht bloß die drei ersten Punkte, sondern auch derjenige der ἡδονή einen wesentlichen geistigen Akzent enthielt. Man hat fast den Eindruck, daß Xenophon selbst etwas gewaltsam die Zweiteilung in Körper und Seele hier eingeführt hat. Zu ἐμφῦσαι (in unserm Kap. beinahe ein Lieblingswort Xenophons, s. 6, 7, 16, ferner den Paralleltext IV, 3, 11) vgl. συμφυτεῦσαι in 2, 23. Die spätere philosophische Verwendung des Terminus ἔμφυτος bzw. σύμφυτος ist da angelegt.

An der Spitze stehen zwei Eigenschaften, die unmittelbar mit dem Inhalt unseres Dialogs in Verbindung stehen. Nur der Mensch weiß a) von der Existenz der Götter und b) verehrt sie. Wir deuteten schon an, daß es nicht schwer ist, unsern Dialog so zu disponieren, daß 2—9 im ganzen den Nachweis des Daseins der Götter führen und 11—18 aus dem Nachweis der Fürsorge die Notwendigkeit der Gottesverehrung ableiten. Das ist hier zusammengerafft. Mit τὰ μέγιστα καὶ κάλλιστα συνταξάντων wird auf den schon im letzten Satz von 8 gemeinten Gottes-

beweis aus der τάξις des Alls hingewiesen. Zugleich führt dies zum Gedanken (vgl. zu 11), daß nur der Mensch wegen seines aufrechten Ganges fähig ist, die τάξις in der Höhe der Meteora zu sehen und aus ihr auf die Gottheit zu schließen.

Ganz anders ist die zweite Gruppe von Eigenschaften. Genau so wie die erste dem ersten Punkte von 11 nahestand, so steht diese offenkundig in Verbindung mit dem zweiten Punkte. Denn hier stehen die technischen Fähigkeiten des Menschen zur Diskussion. Bei den ersten zwei Begriffspaaren handelt es sich um Beschaffung von Nahrung und Kleidung, beim nächsten Paar wird an Medizin und Gymnastik gedacht. Für sich steht nur das letzte Paar, Lernen und Erinnern. Damit haben wir zwei formale Dinge, die an sich für beide Gegenstandsbereiche, spekulative Gotteserkenntnis und praktische Technik, gleich wichtig sind. Welche Rolle gerade sie für die Frage nach dem eigentümlichen Rang des Menschen besitzen, ist hier nicht auszuführen. Die Diskussion geht von der platonischen Anamnesis-Lehre über Aristot. Met. 980 a 27 ff. zu Cic. T.D. 1, 57 ff., um nur einiges zu nennen.

Während die erste Gruppe der Eigenschaften nur dem Menschen zukam und dem Tiere überhaupt nicht, so hat an der zweiten das Tier anscheinend auch seinen Anteil (zweimal erscheint das Stichwort ἱκανώτερα), doch so, daß der Mensch es eben besser kann.

§ 14. Die pathetische Frage soll wohl den Vergleich zwischen Mensch und Tier resümieren. Der volle Gedanke müßte lauten: der Abstand zwischen Mensch und Tier ist so groß wie der zwischen Gott und Mensch. Unwillkürlich wird man sich dabei an die bekannten Fragmente Heraklits VS 22 B 82 und 83 erinnern. Beide Stellen werden zuletzt auf Reflexionen eher volkstümlicher Art zurückgehen. Während κρατιστεύοντες auf κρατίστην (13) zurückweist (κράτος und κράτιστος als Ausdruck gerade für göttliche Uebermacht ist bekannt), ist die Nennung von φύσις neben Körper und Seele hart. Man sieht nicht recht, was damit gemeint sein soll; um so mehr, als der nachfolgende Satz scharf und witzig hervorhebt, daß beides, Körper und Seele, beim Menschen hervorragt und in dieser Vorzüglichkeit ein Ganzes bildet. Nachher betont ἀμφοτέρων erst recht noch,

daß es sich um ein Paar handelt; vielleicht hat Xenophon φύσις als Oberbegriff zu σῶμα und ψυχή gemeint. Die Formulierung im einzelnen ist ja auch im οὔτε—οὔτε-Satz nicht besonders überzeugend: Xenophon hat sich krampfhaft bemüht, in den Ausdrücken zu variieren.

Ohne nun aber auf das Urteil Aristodems über den gesamten Nachweis göttlicher Fürsorge zu warten, geht Sokrates zu einer neuen Frage über. Stillschweigend wird damit vorausgesetzt, daß Aristodem die bisherigen Formen der Fürsorge nicht anerkenne oder doch nicht als ein eigentliches ποιεῖν gelten lasse.

In Wirklichkeit befinden wir uns in dem systematischen Uebergang von der allgemeinen, in der Physis des Menschen im Ganzen gegebenen Fürsorge zu den besondern Manifestationen göttlicher Leitung, letzten Endes zur Mantik, deren Diskussion ja nach 2 nicht fehlen darf.

§ 15. Aristodemos gibt eine klare Antwort. Trotz ihrer Allgemeinheit steuert sie eindeutig auf das Daimonion des Sokrates hin. Es genügt, auf IV, 3, 12 zu verweisen, wo es in parallelem Zusammenhang ebenfalls als Argument dient, ferner natürlich auf 1, 3—4. Aristodemos fordert in seiner Antwort für sich selbst und die übrigen Menschen dieselbe Fürsorge, die Sokrates als besonderer Fall (σύ ist stark betont) zu erfahren behauptet.

Genau wie in 1, 3 (von der allgemeinen Beziehung unseres Kap. zum ersten Punkt der Anklageschrift sprachen wir schon) muß also Sokrates nachweisen, daß die göttliche Führung, die ihm zuteil wird, genau gleich auch den andern Menschen zugute komme; er ist keine Ausnahme.

Dementsprechend ist die Antwort formuliert. Der Akzent liegt auf der einfachen Klimax Ἀθηναῖοι – Ἕλληνες – πάντες ἄνθρωποι. Beim ersten Glied sind Orakelsprüche gemeint, das zweite nennt τέρατα, unbestimmt welcher Art, das dritte bleibt ohne nähere Angabe. μόνον σὲ als Pointe der Argumentation erinnert an Plat. Ap. 25 A. 1, 3 gibt die verlangte Antwort mit dem Hinweis auf die andern gleichwertigen Formen göttlicher Winke, unsere Stelle dagegen ergänzend mit dem Hinweis auf die andern Menschen, denen auch Zeichen zuteil werden wie dem Sokrates.

§ 16. Wiederum wird eine neue Gedankenrichtung eingeschlagen. Bis zum Ende von 17 wird, wie die Umrahmung durch das Stichwort ἱκανοί εἰσιν bzw. ἱκανὴν εἶναι sinnfällig zeigt, der Nachweis geführt, daß die Götter Macht genug haben, um überall fürsorgend einzugreifen. Vom φροντίζειν als solchem kommen wir zum δύνασθαι φροντίζειν. Wie so oft bei Xenophon ist es auch an unserer Stelle möglich, hinter dem gegebenen Text eine leidlich klare Disposition anzusetzen; ob Xenophon sie freilich faktisch vorfand und absichtlich verwischte oder ob er sie selbst entwarf, aber nicht durchzuführen vermochte, das werden wir nicht sagen können. Eine solche Disposition könnte von der Tatsache ausgehen, daß 16—17 das Können der Götter in Frage stellt; man mag dann folgern, daß 11—15 eigentlich vom Wollen der Götter redet, womit wir denn in die Nähe der berühmten epikureischen Alternative (bei Lact. de ira dei 13, 20—21) gerieten. Allerdings wäre dann die Frage nach dem Können sinngemäß vor der Frage nach dem Wollen zu behandeln. Anderseits könnte es vielleicht scheinen, als sei die Abfolge in 15—17 absichtlich; dann nämlich, wenn wir in 15 den Akzent auf den Rat an die Menschen darüber ὅ τι χρὴ ποιεῖν, und in 16—17 auf das ποιεῖν der Götter selbst legen.

Das Problem der δύναμις der Götter wird mit drei Argumenten gelöst, von denen die zwei ersten eng zusammengehören.

Das erste: Wenn der allgemeine Glaube der Menschheit an die Macht der Götter ein Irrtum wäre, so hieße dies, daß a) die Götter die Menschen täuschten und b) die Menschen sich täuschen ließen. Zu a wird man die Widerlegung ergänzen dürfen, es wäre der Gottheit unwürdig, die Menschen derart zu betrügen. Zu b steht eine sehr bemerkenswerte Widerlegung da: es ist unglaublich, daß die Menschheit in der «ganzen Zeit» die Täuschung nicht gemerkt hätte. Darin liegt der Gedanke, daß die Wahrheit im Laufe der Zeit sich «von selbst» durchsetzt und der Irrtum «von selbst» untergeht. Nochmals anders gesagt: es ist undenkbar, daß ein zu allen Zeiten gültiger Glaube falsch sein könne.

Es liegt also jene Berufung auf den consensus temporum vor, die kurz nach Xenophon für das Philosophieren des Aristoteles so charakteristisch geworden ist. Xenophon belegt eine

bestimmte Denkrichtung, die (summarisch gesagt) auch Demokrit einschließt, nicht aber Platon, und aus der dann Aristoteles herauswächst. Auffallen könnte, daß den Göttern ein εὖ καὶ κακῶς Handeln zugeschrieben wird. Man wird aber darin nicht mehr sehen dürfen als in der Formel von 1, 4: der Gehorsam gegen das Daimonion συνέφερε, der Ungehorsam μετέμελε.

Auch das nachfolgende Argument nimmt aristotelischen Geist vorweg. Der Sache nach müßte es wohl an erster Stelle stehen. Es beweist die Voraussetzung des ersten Arguments, nämlich daß in der Tat der consensus gentium et temporum auf die Gottesverehrung, also auf die Annahme göttlicher Macht führt.

Die Berufung erfolgt allerdings nicht auf «alle» Menschen, sondern nur auf jene von größter Autorität. Im Rahmen der Menschheit sind es die staatlichen Gemeinschaften (πόλεις καὶ ἔθνη meint wohl im Grunde die Differenzierung nach Hellenen und Barbaren); sie sind dem Einzelnen an Dauer wie an Weisheit überlegen, ein Gedanke, der sich leicht auch als für Aristoteles bezeichnend erweisen ließe. Im Rahmen des Einzelmenschen ist es das Greisenalter, das besonders gottesfürchtig ist; davon spricht bekanntlich, wenn auch in anderm Zusammenhang, auch das Vorgespräch von Platons Staat.

Es ließe sich leicht verfolgen, wie in der Geschichte der antiken Philosophie dieses Motiv des consensus gentium et temporum in Hinsicht auf den Gottesglauben in verschiedenen Formen bald ganz weit gefaßt und auf die ganze Menschheit rigoros ausgedehnt wird, bald so reduziert wird, daß nur ausgewählte Völker und Einzelmenschen angerufen werden. Für die Geschichte des Motivs vor Aristoteles ist jedenfalls Xenophon nächst Demokrit der wichtigste Zeuge.

§ 17. Das nachfolgende dritte Argument nimmt Bezug auf die Parallelisierung von Menschenseele und Weltseele von 8—9. Der dort ausgesprochene Gedanke, daß diejenigen Elemente, die im Menschen in kleinen Teilen vorhanden seien, im Weltganzen im großen vorlägen, führt sehr leicht zu der Folgerung, daß auch die δυνάμεις von Mensch und Welt sich entsprechend verhielten. Beinahe könnte man 17 unmittelbar an 9 anschließen: wie unsere Seele, obwohl unsichtbar, den Körper regiert, so auch die Seele des Alls ihren Körper. Der Akzent liegt auf der

Souveränität der Seele (ὅπως βούλεται im Kleinen und ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ im Großen).

Das wird für ὁρᾶν und φροντίζειν näher dargelegt, und zwar war offenbar das, was Xenophon φροντίζειν nennt, in dem ihm vorliegenden Texte als νοεῖν gemeint: als die Fähigkeit, Fernes und Nahes gleichzeitig zu denken. Es ist Xenophon, der es um seines Zusammenhangs willen in ein ἐπιμελεῖσθαι umdeutet, womit aber nur wiederholt wird, was zuvor mit dem μεταχειρίζεσθαι bzw. τίθεσθαι schon gesagt war. Zugrunde lag bei Xenophons Vorbild eine klare Zweiteilung in das Erkennen einerseits, das in Sehen und Denken zerfiel und bei der Gottheit zu einer Omniscientia führt, in das Handeln anderseits, das am Verhältnis von Leib und Seele demonstriert wurde und bei der Gottheit zum Begriff der Omnipotentia führt.

Dies ist am Text selbst noch zu spüren; dazu kommen die Parallelen, wie sie vor allem Theiler a. O. 19 ff. verglichen hat.

Der Weg vom All-Wissen zum All-Ueberwachen ist freilich kurz, wie schon Hes. Erga 267 zeigt, ein Vers, der in der Formulierung unserer Stelle auch eine Rolle gespielt hat.

Absichtlich betonend wiederholt ist ἅμα. Gott sieht und merkt alles auf einmal, während wir nur einzelnes nebeneinander erkennen. Die Kategorie des ἅμα ist hier durchaus nur räumlich gefaßt und bleibt letztlich im Vorstellungsbild der umfassenden Weltschau «von oben». Die Anwendung auf die Zeitdimension ist eine ganz andere Sache.

Im übrigen liegt in diesen Theoremen eine der Voraussetzungen der bekannten aristotelischen Distinktion von komprehensivem νοῦς und diskursiver διάνοια. Doch das geht Xenophon nicht mehr an.

§ 18. Das Nachfolgende schließt sich, wenn nicht sofort dem Sinne, so doch dem Kolorit nach, am besten an 15 an. Dort schien sich Aristodemos zu beklagen, daß er keiner göttlichen Winke teilhaft werde wie Sokrates. Die Antwort war grundsätzlich, daß niemand von der Führung durch Winke ausgeschlossen sei. Passend folgt hier der konkrete Rat, wie man einen solchen Wink erlangen könne. Man muß sich dessen würdig erweisen. Xenophon drückt dies in einer handfesten gesellschaftlichen Spielregel aus. Ohne große Sinndifferenz (θεραπεύειν

und χαρίζεσθαι sind fast gleichbedeutend; συμβουλεύεσθαι ist beigegeben als Gegenstück zum συμβουλεύειν im οὕτω-Satz. φρόνιμος vertritt ein als Wort untragbares ἀντισυμβουλευόμενος) wird in drei Gliedern gesagt, wer Liebenswürdigkeit erfahren wolle, solle selbst als erster liebenswürdig sein. Als Maxime für das Verhältnis unter Brüdern kehrt dies wieder in II, 3, 11 ff. (vgl. II, 6, 14). Sokratisch mag man daran den Gedanken nennen, daß man bei sich selbst beginnen müsse. Zu dieser bezeichnenden «Reflexivität» der Protreptik vgl. I, 2, 55 und II, 5, in etwas anderm Sinne auch die Betonung des σύ in unserem Kap. § 8, 9, 17.

Der οὕτω-Satz vollendet zunächst das mit 2 angekündigte und mit 15 begonnene Thema der Mantik. Wie ἄδηλα in solchem Zusammenhang zu verstehen ist, lehrt 1, 6—9. Der Schluß jenes Abschnitts enthält nicht nur den Begriff πειρᾶσθαι, mit dem man πεῖραν λαμβάνειν aus unserer Stelle verbinden darf; sein vager Ausdruck οἷς ἂν ὦσιν ἵλεῳ darf wohl auch durch unser 18 im ganzen erläutert werden. Gnädig sind die Götter denen, die ihnen mit Dienst begegnen.

Wir erhalten damit natürlich eine gegenüber unserm 10 nicht unwesentlich verschobene Begründung des Gottesdienstes. Dort hieß es, die Götter wünschten ihn so und hätten auf ihn als auf eine τιμή Anspruch. Hier wird der Gottesdienst die Voraussetzung der Gegenleistung der Götter, die in der Mantik besteht. War in 10 von einem Wechselverhältnis mit keinem Wort die Rede, so tritt es hier anhand der gesellschaftlichen Regel mit beinahe brutaler Deutlichkeit hervor.

Sodann aber wird die Linie von 17 noch einmal aufgenommen. Aus der Allwissenheit und Allmacht der Götter ergibt sich über den weitern Begriff der Allgegenwart eine ἐπιμέλεια, die nicht so sehr eine gütige Fürsorge als vielmehr ein unerbittliches Ueberwachen ist. Xenophon hat zwei Formen göttlichen Wirkens, das φροντίζειν, das in ein σημαίνειν ausläuft, und das πανταχοῦ παρεῖναι, das ein Ueberwachen meint, verkoppelt, obschon sie nur sehr äußerlich miteinander zu tun haben.

Die Verkoppelung liegt auch in der wichtigen Parallelstelle 1, 19 vor, dort freilich weniger störend. Denn dort steht der Gedanke, daß Gott bei allem Tun, Reden und Denken des

Menschen dabei ist, durchaus im Vordergrund, und der Zusammenhang ergibt klar, daß das παρεῖναι als eine Warnung vor bösem Tun zu gelten hat. Wenn am Schluß doch noch das σημαίνειν genannt wird, so hat es evident nur den Zweck, den Schluß des Kapitels mit dem Anfang 2 ff. zu verbinden.

Das ἅμα ist ganz stark aus 17 übernommen.

§ 19. Die Vollendung des Gedankens der überwachenden Allgegenwart hat Xenophon absonderlicherweise in seine eigene Schlußbemerkung zum Dialoge hinübergezogen. Aristodemos ist nicht mehr zu Worte gekommen, obschon es gerade in diesem Gespräch wichtig gewesen wäre, von ihm selbst zu vernehmen, daß Sokrates ihn überredet habe. Denn das Gespräch soll doch laut 1 beweisen, daß Sokrates nicht nur aufmerksam machen, sondern wirklich hinführen kann. Wir müßten uns also überzeugen können, daß die Worte des Sokrates Aristodem tatsächlich bekehrt haben. Aber dieses gewissermaßen methodische Ziel ist vergessen. Daß das vage ποιεῖν mit Rücksicht auf die Antithese προτρέπειν—προάγειν gewählt sei, wird man kaum annehmen können. Statt dessen wird ein ganz anderes Ziel genannt: die Freunde dazu zu veranlassen, daß sie nicht nur vor den Menschen, sondern auch im geheimen recht handeln sollen, weil sie dort von den Göttern gesehen werden. Das hat auch sachlich mit dem Ausgangspunkt des Dialogs nichts zu tun. Aristodemos ist ja kein Gyges, der sich alle Schandtaten erlaubt, weil er vor den Menschen unbemerkt bleiben kann (Plat. Rep. 359 C ff.). Er ist ein Freund des Sokrates, der nur eben daran zweifelt, ob die Götter existieren und ob irgendeine Beziehung zwischen Göttern und Menschen besteht.

Natürlich kann man aus der Tatsache, daß die Götter sich nicht um den Menschen kümmern, die Konsequenz ziehen, daß man jedes Verbrechen begehen darf, wenn man es nur vor den Leuten versteckt. Daß diese Konsequenz nahelag, zeigen außer Platon etwa die bekannten Stellen Epikurs KD 34, 35. Aber diese Konsequenz wird von Xenophon nur in 19 implicite und im Aristodemosgespräch überhaupt nicht ausgesprochen.

Daß unsere Stelle und 1, 19 eng zusammengehen, ist klar. Es sind zwei Varianten desselben Gedankens. Im 1, 19 haben wir die Antithese, daß die Götter nicht einiges wissen und

anderes nicht, sondern alles; dieses Alles wird in drei Gliedern entfaltet. Hier haben wir den Gegensatz zwischen der Offenheit vor den Menschen und der Einsamkeit, in der man aber von den Göttern gesehen wird; in drei Teilen wird der Begriff des Bösen entfaltet, das man hier wie dort zu meiden habe.

Xenophon hat in diesem Kap. eine erstaunliche Menge von Dingen zusammengetragen und sie mit Hilfe einer mehr oder weniger klaren Disposition kombiniert. Einzelne Komplexe lassen sich relativ leicht aussondern: der Vergleich zwischen Tier und Mensch (11—14), der Abschnitt über Menschenseele und Weltseele, zu dem wohl schon in Xenophons Vorlage das Stück über die Ueberwachung des Menschen durch die allgegenwärtige Gottheit gehörte (8—9 und 17 mit Teilen von 18 und 19), endlich die zwei kurzen Stücke, die speziell von der Mantik reden (15 und Teile von 18). Weniger einheitlich ist, wie wir sahen, 4b–6, für sich steht 7 und auch das fragmentarische Stück über die Künstler 2–4a, endlich 10, das, so gut es geht, den Uebergang vom ersten zum zweiten Teil des Gesprächs schafft.

Xenophon ist in dem späteren Kap. IV, 3 noch einmal auf die theologischen Probleme zurückgekommen. Wir haben davon bisher absichtlich nicht gesprochen. Denn so nahe beide Abschnitte einander zu stehen scheinen, so deutlich zeigt sich bei der Interpretation, daß sie aus ganz verschiedenen Materialien aufgebaut sind und nicht viel mehr als einige äußerliche Berührungspunkte zeigen. IV, 3 läßt sich folgendermaßen disponieren: 3—9 behandelt, wenn auch nicht ganz einheitlich, den Nutzen der kosmischen Elemente für die Lebewesen, 9—10 behandelt den Nutzen der Tiere für den Menschen, 11—12 in vier Teilen (Sinneswahrnehmung, Denken, Sprache und Mantik) die entsprechende zweckmäßige Einrichtung des Menschen selbst. Es folgt ein starker Einschnitt: 13—14 widerlegt den (freilich nirgends ausgesprochenen) Einwand, die Götter seien unsichtbar. 15—17 endlich tröstet den Gesprächspartner über seine nach 3—12 wohlverständliche Angst, es sei unmöglich, den Göttern für ihre zahllosen Wohltaten gebührend zu danken. Nun kann man gewiß sagen, daß rein sachlich unser Kap. I, 4, 5 von denselben Dingen spricht wie IV, 3, 11, daß ferner

das Problem der Unsichtbarkeit Gottes sowohl in 9 wie in IV, 3, 13—14 behandelt wird, endlich, daß Aristodemos in 10 sich ähnlich von der Größe der Götter einschüchtern läßt, wie es der Partner in IV, 3, 15—17 tut. Erwähnt haben wir schon, daß in 15 ebenso wie in IV, 3, 12 ein (von Xenophon selbst eingefügter) Hinweis auf das Daimonion des Sokrates steht. Aber alle diese Berührungspunkte erweisen sich bei näherer Betrachtung als äußerlich und heben die Tatsache nicht auf, daß der Gedankenzusammenhang in jedem Kap. ein durchaus anderer ist. Die Texte sind parallel, aber ohne nähere Beziehung zueinander. Auch die Dialogführung ist, soweit man von einer solchen sprechen kann, eine andere. Es ist schließlich nicht zu verkennen, daß unser Kap., mindestens der Intention Xenophons nach, im Bau des ersten Buches seine feste Stelle hat. Es will zeigen, wie Sokrates seine Freunde durch positive Belehrung wirksam fördert, und zwar zunächst gerade in dem Punkt, in dem ihn die Anklageschrift auf das schwerste belastet hatte, im Verhältnis zu den Göttern, zu Opfer und Mantik. Die Funktion von IV, 3 ist eine ganz verschiedene.

Daß unser Kapitel durch die Stoa reichlich ausgewertet und sogar wörtlich übernommen worden ist, ist bekannt.

Xenophons Sokratika verdanken ja ihren Ruhm und ihre Erhaltung nicht zuletzt dem Umstande, daß es der Stoa beliebt hat, sie gegen Platon auszuspielen; offenbar waren sie in manchen Punkten dazu geeigneter als etwa die Schriften des Antisthenes. Doch dies zu verfolgen würde den Rahmen eines Kommentars weit überschreiten.

KAPITEL 5

§ 1. Wenn das vorhergehende Kapitel von einer neuen Seite die Frömmigkeit des Sokrates darstellte, so kehren wir nun zu Betrachtungen zurück, zu denen, wie schon zu 2, 1—8 und 3, 5—15, der zweite Punkt der Anklageschrift den Hintergrund bildet, zu Fragen nach dem Bios des Sokrates.

Gemäß dem Programm von 4, 1 soll auch für diese Seite gezeigt werden, daß Sokrates fähig war, seine Freunde faktisch

zu führen, und nicht bloß, sie aufmerksam zu machen. Freilich kommt dies nicht sehr klar heraus, und nur der Vergleich mit 4, 1 zeigt, daß προυβίβαζε im prägnanten Sinne von προαγαγεῖν verstanden werden muß. Stilistische Absicht ist es offenbar, auf ein leidlich lebhaftes Gespräch eine undialogische Rede des Sokrates folgen zu lassen. Die Rede selbst ist wiederum keineswegs homogen.

Die Darlegung beginnt mit der Frage, ob man im Kriegsfalle sich einem Manne anvertrauen würde, der der ἐγκράτεια unfähig wäre. Im Hintergrund spürt man die Pointe, daß der, der sich selbst nicht besiegen kann, auch andere Menschen nicht wird besiegen können; vgl. dazu Demokrit VS 68 B 214, Plat. Laches 191 DE, Isokr. 2, 29. Charakteristisch ist die an Isokrates gemahnende Pedanterie des Aufbaus. Der Begriff des äußeren Sieges wird polar in σῳζοίμεθα—χειροίμεθα aufgeteilt und dies am Schlusse mit σῶσαι—κρατῆσαι wiederholt. Der Begriff der inneren Niederlage wird in fünf Stücke zerlegt gemäß einem Schema, das in wechselnder Vollständigkeit auch in 2, 1—8 und 3, 5—15 zugrunde liegt. Bemerkenswert ist, daß das hier formulierte Problem in II, 1, 1—7 wieder zur Sprache kommt. Sokrates stellt an Aristippos die Frage, ob ein Mensch, der zu politischer Tätigkeit bestimmt sei, nicht über Enkrateia verfügen müsse. Dabei wird abermals dasselbe Schema durchgenommen.

§ 2. Parallel zur Frage auf der staatlichen Ebene steht diejenige auf der privaten Ebene. Wird man am Ende des Lebens seine Söhne, Töchter, Besitztümer einem ἀκρατής anvertrauen? Wieder werden in einer umständlichen Antiklimax die drei Punkte bezeichnet, dadurch auch (mindestens für den zweiten und dritten Punkt) angedeutet, was für Gefahren seitens eines ἀκρατής drohen. In 1 war von solchen Gefahren überhaupt nicht die Rede gewesen. Klar ist, daß Xenophon mit zwei Grenzfällen, Kriegsnot und Todesfall exemplifizieren will.

Anderer Art ist dagegen das dritte Beispiel. Auch ein unbeherrschter Sklave ist unbrauchbar. Abermals haben wir eine pedantische Aufzählung: Hirte, Vorratsverwalter, Aufseher der Hausarbeit. Der Gedanke wird dann pathetisch gesteigert: einen solchen Sklaven möchte man nicht einmal geschenkt haben. Dabei wird der Sklavenberuf noch einmal beschrieben,

offenbar in polarer Zweiteilung. Der Sklave ist entweder Diener im Hause oder Beauftragter auf dem Markte. Inwiefern eine mangelnde Enkrateia allen diesen Tätigkeiten im Wege steht, wird nicht gesagt.

§ 3. Der Anfangssatz bringt die Pointe, aus der der Sinn des Sklavenbeispiels überhaupt erst deutlich wird. Wenn man nicht einmal einen Sklaven mag, der ἀκρατής ist, wieviel weniger darf man dann selbst so sein. Wir haben also eine Variante des in der Sokratik weitverbreiteten Motivs, daß der Mensch sich zwar eifrig um die äußeren und belanglosen Güter kümmert, dabei aber gerade das Wichtigste, seine eigene Seele, vernachlässigt; vgl. etwa D. L. 2, 48 («Xenophon»), 2, 78 (Aristippos), endlich natürlich Plat. Apol. 29 DE. Dann ergibt sich auch klar, daß das Sklavenbeispiel von den beiden vorangehenden abgetrennt werden muß. Die ersten zwei Beispiele argumentieren: was man in der äußersten Not des Staates und des eigenen Lebens von seinem Vertrauensmann fordert, das ist augenscheinlich so wichtig, daß man es auch von sich selbst fordern muß. Das dritte meint: was man vom geringsten seiner Diener verlangt, soll man auch selbst leisten. Schematisch gesagt schließt das erste Paar von der Grenzsituation auf das Bedürfnis des Lebens im ganzen, das zweite vom Wertlosesten auf das Wertvollste.

Darnach wird wiederum anders argumentiert. Das Laster der πλεονεξία wird demjenigen der ἀκρασία gegenübergestellt. Vom einen Laster profitiert der Lasterhafte immerhin, weil er reich wird; das andere dagegen fügt dem Lasterhaften selbst den größten Schaden zu. Gedacht wird zunächst an die Verschwendung unter dem Einfluß der ἡδονή, die das Vermögen ruiniert (vgl. etwa 2, 22), dann summarisch an den Schaden für Leib und Seele. Man mag zu dieser Stelle an die Diskussion des Aristoteles über ἀσωτία und ἀνελευθερία denken (EN 1121 a, 8 ff.). Dort wird aus demselben Tatbestand der umgekehrte Schluß gezogen: gerade weil der Verschwender sich selbst ruiniert, ist die Verschwendung als Laster heilbar. Im weitern Zusammenhang wäre neben den Paaren πλεονεξία—ἀκρασία bzw. ἀνελευθερία—ἀσωτία auch das aus der lateinischen Historiographie bekannte Paar avaritia-luxuria zu nennen.

Erwähnung verdient, daß πλεονεξία hier nur den begrenzten

Sinn von «Geldgier» hat, während es im Umkreis der sog. sophistischen Ethik geradezu den «Willen zur Macht» bezeichnen kann.

§ 4. Die Gefährlichkeit der ἀκρασία geht aber noch weiter. In Gesellschaft wird niemand einen Menschen schätzen, der die niederen Genüsse (die drei ersten Punkte der Liste in 1: γαστήρ, οἶνος, ἀφροδίσια werden der Reihe nach aufgenommen) mehr liebt als den Umgang mit den Freunden. Der ἀκρατής hat also keine Freunde. Xenophon wollte offenbar in § 3b die Gefahr der Akrasia für den Menschen «an sich» und in 4a diejenige für die menschlichen Beziehungen zeigen. Der nächste Satz soll eine Art von Höhepunkt der ganzen Rede darstellen. Die Enkrateia ist die Basis aller Tugenden, das Fundament, das als erstes in der Seele gelegt werden muß, sc. damit die übrigen Tugenden wie ein Haus oder ein Standbild darauf erbaut werden können. Trotz der flüchtigen Andeutung ist das Bild anschaulich herstellbar, an Pindar erinnernd und schwerlich von Xenophon selbst geprägt.

§ 5. Die zwei ersten Sätze (pathetische Fragen, wie das meiste in dieser Rede) begründen positiv und negativ die Bedeutung der Enkrateia. Dem ἀγαθόν τι (in jenem unbestimmten Sinne, den Xenophon so sehr liebt) steht das αἰσχρῶς gegenüber. Darüber hinaus füllt Xenophon den ersten Satz mit der Antithese μαθεῖν–μελετᾶν, den zweiten mit derjenigen von σῶμα und ψυχή. Es sind bereitliegende Begriffspaare, die er aufgreift.

Wichtiger ist aber, daß das Stichwort ἡδοναῖς δουλεύων auftritt. Dies eröffnet den Weg zu der Pointe, mit der die Rede abgeschlossen wird, einer Pointe, die freilich nicht eben klar herauskommt. Als Freier soll man darum bitten, keine der Lust dienende Sklaven zu haben. Ist man aber selbst Sklave der Lust, so soll man die Götter darum bitten, gute Herren zu erhalten. Evident besteht ein gewisser Zusammenhang mit § 2 b und 3 a. Unübersichtlich wird unsere Stelle dadurch, daß im ersten Gliede ἐλεύθερος–δοῦλος wörtlich zu verstehen sind, eben im Sinne von 2 b/3 a. Im zweiten Gliede ist δουλεύοντα übertragen genommen und dann wohl auch δεσποτῶν, obschon man nicht sieht, was damit gemeint sein kann; die nächstliegende Vermutung ist die, daß die Götter selbst als gute δεσπόται wirken und den ἀκρατής von seiner Sklaverei befreien sollen. In jedem

Falle soll gesagt werden, daß der ἀκρατής auf nichts anderes mehr rechnen kann als auf die Hilfe der Götter, und man ahnt, daß ursprünglich etwa folgendes gesagt war: Wer als ἐλεύθερος der Herr eines unbeherrschten Sklaven ist, der wird ihn züchtigen oder entlassen, wer aber selbst Sklave der Lust ist, kann nur noch darum beten, daß die Götter sich ihm als gute Herren erweisen mögen. Daß im ersten Gliede εὐκτόν schief aus dem zweiten übertragen ist, liegt auf der Hand. Der δεσπότης kann ja mit den Sklaven tun, was er will, und bedarf keines εὔχεσθαι, um die Akrasia von ihnen fernzuhalten. Sinnvoll ist nur das Gegensatzverhältnis zwischen der Macht des Herrn im ersten, realen Fall und der Ohnmacht des Menschen im zweiten Fall. Das hat Xenophon so ziemlich verwischt, auch wenn das breite ἱκετευτέον—σωθείη im zweiten Glied noch darauf hindeutet.

§ 6. Unerwartet werden nun den Worten des Sokrates seine Taten zur Seite gestellt. In Kap. 4 fand sich nichts dergleichen, begreiflicherweise, da ja der Akzent nicht auf dem persönlichen Verhalten des Sokrates selbst ruhen soll, sondern auf seiner Fähigkeit, seine Freunde wirksam zur Tugend zu bringen. Das ist hier vergessen, und so greift Xenophon einfach das Schema auf, das er schon in 3, 8—14 angedeutet hatte: Ratschläge an die anderen – eigenes Verhalten. (Zu ἔργῳ—λόγῳ ist an 2, 17 und 3, 1 zu erinnern.)

Dann verwundert auch nicht, daß Xenophon hier noch einen Punkt nachträgt, der bereits in der ersten Darstellung des Bios des Sokrates (2, 1—8) eine große Rolle spielte: Neben Enkrateia und Karteria (die in unserm Zusammenhang fehlt, gewiß, weil in Kap. 6 noch ausführlich von ihr die Rede sein wird) steht sein Verzicht auf Gelderwerb. Er wird hier angeschlossen in einer Formel, die sich eng an 2, 6 anlehnt, darüber hinaus aber deutlich von den δεσπότης—δοῦλος-Abschnitten unseres Kap. beeinflußt ist.

KAPITEL 6

§ 1. Der Gesamtintention Xenophons nach gehörten Kap. 4 und 5 zweifellos eng zusammen. Nach 4, 1 sollen sie zeigen, daß Sokrates nicht nur wissensstolze Gegner zu demütigen, sondern auch seine Freunde zur Tugend zu führen versteht. Blicken wir nun auf die Kap. 6 und 7, so bemerken wir, daß auch sie offensichtlich von 4, 1 her zu verstehen sind. Sie sollen den ersten Teil der Aussage von 4, 1 illustrieren. Es sind Auseinandersetzungen mit Gegnern; sie können hier nachgetragen werden, da ja (nach Xenophons klarer Meinung) nach den positiven Ausführungen von 4 und 5 die Gefahr des in 4, 1 erwähnten Mißverständnisses nicht mehr besteht. Ein vollkommenes Gegenstück zu 4 und 5 sind die beiden Kap. in einem Punkte: 4 war ein konkreter Dialog, 5 eine allgemein gehaltene Rede. Genau dasselbe gilt für 6 und 7. Freilich könnte man dann die Frage stellen, ob nicht etwa 6, entsprechend 4, die εὐσέβεια und 7, entsprechend 5, die Enkrateia zu behandeln hätte. Die Frage ist in gewissen Grenzen berechtigt und auch einer Antwort fähig. Xenophon empfand wohl selbst die Unmöglichkeit, nach 4 den Gottesdienst noch einmal zur Sprache zu bringen; denn gerade Kap. 4 ist selbst szenisch zwiespältig. Dem Programm 4, 1 nach soll Aristodemos ein Freund des Sokrates sein und kein Gegner, der widerlegt werden muß; in der Durchführung des Gesprächs unterscheidet er sich aber kaum von einem Gegner. Er beginnt ja damit, daß er Opfer und Mantik verlacht. Wir wollen unsere Vermutungen nicht zu weit treiben. Daß aber Xenophon die Einführung eines ausdrücklichen Streitgesprächs über den Gottesdienst hier unterließ, weil dies in Kap. 4 faktisch eben doch schon zu sehr antizipiert war, diese Erwägung darf man ihm vielleicht zuschreiben.

Daß auch II, 1 unter einem seiner Aspekte in die Gruppe der Streitgespräche gehört (freilich auch nur bedingt, wie I, 4, sofern Aristippos wie Aristodemos gleichzeitig Freund und Gegner ist), bemerkten wir schon; ebenso daß im einzelnen in keinem der drei Kapitel I, 6—7 und II, 1 der Gegner als ein πάντα οἰόμενος εἰδέναι im Sinne von I, 4, 1 gezeichnet ist. Antiphon und Aristippos sind nach Xenophons Bild vielmehr

Anhänger eines Lebens der τρυφή und ἡδονή; auch die ἀλαζόνεια I, 7, die Vorspiegelung eines Könnens, das man nicht besitzt, trifft den in I, 4 gemeinten Charakter nur halb. Aber dergleichen Inkonzinnitäten sind bei Xenophon sehr häufig. Die Disposition im ganzen ist vorhanden, bleibt aber weitgehend bloße Intention.

Ueber die Person Antiphons erfahren wir kaum etwas. Die Bezeichnung ὁ σοφιστής soll ihn von vornherein als einen Gegner des Sokrates charakterisieren. Sein Bestreben im ersten Gespräch ist ja denn auch, dem Sokrates die Freunde abspenstig zu machen. Es wird kaum ein Zufall sein, daß er bei Platon überhaupt nicht auftritt, daß dagegen Aristoteles im Dialog über die Dichter vermerkt hat, Gegner und Konkurrenten des Sokrates seien Antilochos von Lemnos und Antiphon ὁ τερατοσκόπος gewesen. Das Problem, wie viele Träger des Namens Antiphon es im Athen des peloponnesischen Krieges gegeben hat und wie die Zeugnisse auf die verschiedenen Namen zu verteilen sind, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Man wird kaum daran zweifeln dürfen, daß der von Aristoteles genannte mit dem von Xenophon vorgeführten Antiphon identisch ist.

Was Aristoteles angeht, so ist sein Text (Frg. 75 Rose aus D. L. 2, 46) einer der nicht ganz seltenen Beweise dafür, daß Aristoteles unter den sokratischen Traditionen gerade die von Platon völlig abweichenden vorzuziehen pflegt. Daß er aber den Antiphon nicht aus unserm Xenophonkapitel entnommen hat, dürfte auch klar sein. Das zeigt wohl schon die Einzelheit, daß Antiphon eben hier ὁ σοφιστής, dort ὁ τερατοσκόπος heißt. Aristoteles wird sich auf ältere sokratische Dialoge stützen, darunter sehr wahrscheinlich auf ein Streitgespräch mit Antiphon, eben dasjenige, das Xenophon die Anregung zu seinem Kapitel gegeben hat. Spielerei wäre es, vermuten zu wollen, daß die Bezeichnung τερατοσκόπος etwas Näheres mit dem Inhalt des anzusetzenden Gesprächs zu tun hätte — eines Gesprächs, das dann zwangsläufig eher in die Nähe des xenophontischen Aristodemosgesprächs geriete. Hervorzuheben wäre höchstens noch, daß für das Wort τερατοσκόπος nächst Plat. Legg. 933 C–E unser Aristotelesfrg. der älteste Beleg ist und daß die sonstigen Stel-

len, in denen Antiphon diesen Beinamen erhält, sich mühelos auf Aristoteles oder dessen Vorlage zurückführen lassen.

Gleich zu Anfang wird als Absicht des Antiphon angegeben, er wolle dem Sokrates die Freunde abwendig machen. Er ist es denn auch, der das Gespräch beginnt, und zwar vor diesen Freunden. Flüchtig wird damit das uns schon aus 2, 30 bekannte Motiv angedeutet, daß ein Gespräch pädagogischerweise in der Gegenwart dessen stattfindet, an den es eigentlich adressiert ist.

§ 2. Antiphon beginnt mit der Feststellung, die Philosophie solle die Menschen εὐδαιμονέστεροι machen; bei Sokrates bewirke sie aber das Gegenteil. Das beweise die Aermlichkeit seines Bios. Es zeigt sich sofort, daß unter diesem Stichwort die Elemente der Enkrateia (Essen, Trinken; aus begreiflichen szenischen Gründen fehlen die Aphrodisia) und Karteria (Kleidung) aus 2, 1 aufgeführt werden. In § 3 folgt das letzte Stück der Reihe, die Autarkie im Verzicht auf Gelderwerb. In dem Gegensatzpaar δοῦλος—δεσπότης wirken außerdem noch die entsprechenden Abschnitte von Kap. 5 nach.

Wichtig ist aber nun dies: der Anfang stellt die Frage nach der Leistung der Philosophie und beantwortet diese Frage mit dem Begriff der Eudaimonia. Zum ersten wären als Parallelen zahlreiche Apophthegmata der Sokratiker zu nennen, die von dem Ergebnis der Philosophie reden, meist in sehr konkreter Weise (vgl. etwa D. L. 2, 68; 72; 6, 6; 63; 5, 20; Plut. mor. 176 D). Zum zweiten wäre hervorzuheben, daß der Begriff der Eudaimonia als Leistung der Philosophie zunächst in eine Reihe gehört mit zahlreichen andern Wortbildungen, die das 5. Jahrhundert in demselben Zusammenhang hervorgebracht hat (Euthymia, Eubulia, Eukosmia, Eupraxia), daß er aber in dieser Reihe durchaus eigentümlich der Sokratik anzugehören scheint. Sie ist es, die dem Begriff seine prägnante philosophische Bedeutung gegeben hat. Auch unsere Xenophonstelle ist letzten Endes so gemeint, daß Antiphon «ironisch» einen sokratischen Begriff gegen Sokrates selbst kehrt. Er versteht unter ihm das genaue Gegenteil von dem, was Sokrates gemäß 2, 1—8 darunter verstand.

Anspruchsvoller Stil wird mit den Figuren σῖτα σιτῇ und

ποτὰ πίνεις markiert; von φαυλότατα zu οὐ μόνον φαῦλα, ἀλλά soll sich eine Steigerung vollziehen. Der Schluß wirkt als Anhängsel, vage Reminiszenz an das Sokratesbild der Komödie (zu ἀνυπόδητος s. Ar. Wolken 103; ἀχίτων zuerst hier, vielleicht auch aus der Komödie).

§ 3. Der Punkt der Autarkie in Geldsachen wird wieder pedantisch gegliedert in Erwerb und Besitz des Geldes. εὐφραίνει und ἥδιον ποιεῖ sind so ziemlich synonym. Ob eine absichtliche ironische Pointe darin liegt, daß Antiphon für den Geldbesitz eben jene ἐλευθερία in Anspruch nimmt, in deren Namen Sokrates 2, 6 und 5, 6 den Empfang von Honorar abgelehnt hatte, kann man fragen.

Schließlich wird von Sokrates auf seine Schüler gefolgert. Dabei wird das Verhältnis Lehrer-Schüler und dasjenige Vorbild-Abbild, die doch in 2, 17 (vgl. 3, 1 und 5, 6) und vor allem in 2, 3 plus 8 klar unterschieden werden, in eins zusammengenommen: wer Schüler ist, ist auch Nachahmer.

Stark ist die Schlußpointe, die dem εὐδαιμονεστέρους das κακοδαιμονίας entgegenstellt.

§ 4. Die Antwort des Sokrates besteht in einer einzigen Rede bis zum Schluß der Erzählung (10), ohne daß Antiphon auch nur ein einziges Mal mehr zu Worte käme. Ueberflüssig zu bemerken, daß gerade bei einem solchen Streitgespräch und im Vergleich mit entsprechenden Dialogen Platons (Prot., Gorg., Thras.) das vollständige Fehlen jeglicher szenischer Anschaulichkeit besonders auffällt.

Wenn Antiphon erklärte, Sokrates lebe, wie kein Sklave es möchte, so wird dies in nicht sehr glücklicher Weise durch die Bemerkung des Sokrates übertrumpft, Antiphon wolle offenbar lieber sterben als so leben wie er. Die Formel fand sich schon in 2, 16, dort angewandt als Meinung des Verfassers auf Kritias und Alkibiades. Dort war sie durch die in 2, 12—14 gegebene direkte Charakterisierung der beiden unzweifelhaft besser motiviert als hier, wo sie übertrieben wirkt.

Nun sollen die Einwände gegen den Bios des Sokrates geprüft werden; ἐπισκέπτεσθαι wirkt hier schon terminologisch wie später bei Aristoteles.

§ 5. Sokrates stellt die Reihenfolge der Punkte etwas um,

so daß der bei Antiphon zuletzt angeführte Punkt der Autarkie dem Geld gegenüber an den Anfang kommt. Dann folgt die Enkrateia und in 6/7 die Karteria mit besonderer Ausführlichkeit. Mit 8 beginnen neue Gesichtspunkte.

Zum ersten begnügt sich Xenophon damit, ohne Rücksicht auf die Einwände Antiphons den nun schon aus 2, 6 und 5, 6 hinlänglich bekannten Gedanken zu variieren. Im Mittelpunkt steht hier der zweimal wiederholte Begriff der ἀνάγκη.

Zum zweiten wird immerhin φαῦλον aus 6, 2 mit φαυλίζειν aufgenommen. Von der Nahrung des Sokrates werden drei sorgfältig unterschiedene Dinge gerühmt: 1. sie ist gesund. ἰσχὺν παρέχειν präzisiert den Sinn von ὑγιεινόν. 2. sie ist leicht zu beschaffen; dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, daß der Partner nur teure und damit schwer zu beschaffende Speisen zu sich nimmt (vgl. etwa D. L. 2, 66, 75, 76/7, wo Aristippos elegant einen entsprechenden Vorwurf abweist). Der Topos als solcher kehrt leicht abgewandelt und durch das ontologische Begriffspaar ὡρισμένον—ἄπειρον erweitert in der bekannten Maxime Epikurs KD 15 wieder und wird dann in der Popularethik bis zu Horaz und Juvenal auf das mannigfachste ausgestaltet. 3. sie ist angenehm; diese Eigenschaft steht wohl mit Absicht am Schlusse der Reihe, weil hier der Gegner mit seiner eigenen Waffe geschlagen wird. Zur Begründung wird mit οὐκ οἶσθ' ὅτι eine Diätregel geradezu zitiert (D. L. 2, 27 wird aus unserer Stelle stammen, zumal da unmittelbar nachher 6, 10 angeführt wird): daß es einem schmeckt, erkennt man daran, daß man keine Zugaben verlangt. Der Sinn der Regel ist der, daß das ἡδύ (das schon in 2, 4 als Maßstab aller Diätetik vorkam) keine Eigenschaft ist, die an bestimmte Nahrungsmittel gebunden wäre, sondern allein vom natürlichen Empfinden des Essenden abhängt. Wer sich befriedigt erklärt, dem ist die Speise ἡδύ (vgl. Demokrit 68 B 69, dann 283 und die zahlreichen epikureischen Aeußerungen über den natürlichen πλοῦτος; wie es denn leicht wäre, diese wie andere Diätregeln in den Zusammenhang der in der Sophistik entstehenden spekulativen Ethik einzuordnen).

§ 6. Aus den Bemerkungen Antiphons über die Kleidung des Sokrates werden endlich zwei Dinge herausgegriffen (von

ἀχίτων ist nicht mehr die Rede). Wer die ἱμάτια wechselt und Schuhe trägt, tut es aus mangelnder Karteria. Sokrates besitzt die Karteria; aber wie schon die Autarkie und Enkrateia ist auch sie keineswegs ein Selbstzweck. Sie ist nur ein Mittel zur Bewahrung der Unabhängigkeit. Sokrates braucht sich in seinen Entschlüssen (ὅπου ἂν βούλωμαι) weder durch Kälte noch durch Hitze noch durch schlechte Wege stören zu lassen. Die Argumentierung steht vor allem dem Abschnitt über die Autarkie 5 a nahe.

§ 7. Es folgen weitere, allgemeine Aeußerungen zur Karteria, die nun (im Sinne des ὑγιεινόν und ἰσχὺν παρέχον der Nahrung) als ein Mittel körperlicher Ertüchtigung aufgefaßt wird. Noch genauer kommen wir zu einem Lob des μελετᾶν (vgl. 2, 19ff). Die schwächste Natur kann es durch μελετᾶν dazu bringen, die stärkste Natur zu überwinden. Damit kommen wir in die Diskussion über das gegenseitige Verhältnis von φύσις, διδαχή, μελέτη und insbesondere in die Nähe jener «antiaristokratischen» Ueberzeugung, daß mit der bloßen Physis allein noch nichts geleistet sei (vgl. dazu etwa Heinimann, Nomos und Physis 1945, S. 100 f.). Daß Exempla aus der Gymnastik dahinterstehen, glaubt man zu spüren. Ein etwas andersartiger Gegensatz wird mit dem Paare ἀεὶ τὰ συντυγχάνοντα—πάντα angedeutet. Auch da steht hinter den blassen Formeln ein kräftiger Sinn: wer im Alltag trainiert, der wird auch im Ernstfalle seinen Mann stellen können (übertragen vergleichbar etwa Cic. Rep. 1, 10—11).

Charakteristisch ist, daß zuerst mit οὐκ οἶσθ' ὅτι (wie oben in 5) eine allgemeine Maxime angeführt wird, dann mit ἐμὲ—σοῦ eine Aktualisierung erfolgt. Wie schon bei den Apostrophierungen des Partners in 6 hat man den Eindruck, daß eine «sokratische» Methode, das philosophische Problem ἐξεταστικῶς direkt auf den Gesprächspartner selbst zielen zu lassen (vgl. auch zu 4, 9), hier recht oberflächlich angewandt wird.

§ 8. Die Widerlegung Antiphons kann mit 7 als abgeschlossen gelten. Es folgen zwei Nachträge, von denen namentlich der erste ein spürbar neues Element in den Problemzusammenhang hineinbringt.

Wir kehren zum Bereich der Enkrateia zurück. γαστήρ umfaßt das in 5 schon Besprochene; λαγνεία gehört dazu, während

Xenophon bei ὕπνος zu schwanken scheint, ob er ihn eher der Enkrateia oder der Karteria zurechnen will (vgl. 5, 1 und II, 1, 3). Oben galt die Enkrateia selbst als gesund, praktisch und angenehm. Hier tritt eine andere αἰτία dazu. Sokrates kennt größere Genüsse als diejenigen des ἀκρατής. Und zwar scheint Xenophon den Unterschied in zwei Richtungen zu sehen, die er aber kombiniert. Erstens ist sicher der Gegensatz von εὐφραίνει und ὠφελήσειν absichtlich. Die einen erfreuen bloß, die andern bringen auch Nutzen. Wichtiger ist aber das zweite, der Gegensatz von ἐν χρείᾳ und ἀεί. Dies meint, daß im ersten Falle der Genuß nur so lange dauert, als die Befriedigung des Bedürfnisses währt; im zweiten Falle dagegen ist der Genuß ein kontinuierlicher. Daß wir damit in eine gewisse Nähe zu Plat. Gorg. 496 D ff. und Epikur KD 3 kommen, ist nicht zu verkennen.

Das Nachfolgende ist sachlich nicht weniger bemerkenswert. Maßstab des Genusses ist das εὖ πράττειν, ein Begriff, der in einer bestimmten Form sophistisch-sokratischer Ethik eine zentrale Rolle gespielt haben muß, wie sich an Plat. Euthyd. 278 E ff., Aristot. E. N. 1098 b 20—22, auch Xenophon selbst Mem. III, 9, 14—15 ahnen läßt. Als Inhalt des εὖ πράττειν wird das καλῶς προχωρεῖν bezeichnet; und daß es tatsächlich auf den Begriff des Fortschrittes ankommt, zeigen die Komparativa βελτίω und ἀμείνους. Dazu wird erst noch eine Steigerung angebracht: im allgemeinen (τοῦτό γε οἶσθα) erfreuen sich die Menschen am Fortschritt in äußeren Tätigkeiten (als konventionelles Paar werden Landwirtschaft und Seehandel genannt). Viel größer ist aber die Freude, wenn man sich selbst und seine Freunde an ἀρετή fortschreiten sieht. Die Vielheit der ἔργα und die Einheit der ἀρετή stehen einander gegenüber ebenso wie die Wendung zum Aeußeren und die Reflexion auf sich selbst. Die Stelle ist unmittelbar verwandt mit IV, 8, 6, wo als das Genußreichste bezeichnet wird, zu bemerken, daß man in der ἀρετή Fortschritte mache. Die These ist recht auffallend, und daß sie in Verbindung steht mit den hellenistischen Diskussionen über Möglichkeit und Wahrnehmbarkeit der προκοπὴ ἐπ' ἀρετῇ (s. bsd. den einschlägigen Traktat Plutarchs, mor. 75 B ff.), liegt auf der Hand. Das wäre eigens zu verfolgen.

§ 9. Zum Anfang sei nur noch bemerkt, daß ἑαυτόν im Sinne

von IV, 8, 7 das ἑαυτοῖς aufnimmt. Sokrates ist sich bewußt, fortzuschreiten. διατελῶ ist mit Rücksicht auf ἀεί gesagt.

Damit bricht dieses Stück ab, und wir kommen zu einem zweiten Nachtrag, der dem Abschnitt 5—7 sehr viel näher steht. Wer kann den Freunden oder dem Staate leichter nützen, der τρυφῶν oder der αὐτάρκης? Die Alternativfrage berührt sich mit II, 1, 1–7, wo ebenso gefragt wird, ob der ἐγκρατής oder der ἀκρατής zum ἄρχειν im Staate tauge.

Die Alternative wird von vornherein auf Sokrates und den Partner verteilt. Zu behaupten, daß Antiphon die Akrasia μακαρίζει, ist freilich genau so unmotiviert und übertrieben wie die Komplementärbehauptung in 4. Es folgen zwei Fragen, die zunächst in xenophontischer Manier das πόλιν ὠφελεῖν in eine Polarität auflösen: bei στρατεύοιτο hat man an Offensivunternehmungen, bei ἐκπολιορκηθείη an die Not der Defensive zu denken (vgl. 5, 1). Im übrigen wird einfach der mittlere der drei Punkte von 5 b variiert. Als wesentlich neuer Begriff erscheint nur (in zwei andeutenden Wendungen) derjenige der Autarkie.

§ 10. Es folgt eine abschließende Charakterisierung Antiphons. Dabei fällt das im Umkreise des Antisthenes wichtige Wort τρυφή, das bei Xenophon nur noch in III, 11, 10 und im Hieron 1, 23 erscheint. Dem stellt sich Sokrates gegenüber mit einem Satze, der mit voller Absicht als pompöser Abschluß geformt ist. Genau besehen haben wir eine Beweisreihe in zwei parallel gebauten Stücken, mit denen offenbar ein Doppeltes festgestellt werden soll: einmal das Paradox (jedenfalls wird es Xenophon als solches empfunden haben), daß gerade die Bedürfnislosigkeit das κράτιστον ist; sodann, daß die sokratische Enkrateia ihn gerade der Gottheit und dem κράτιστον nahebringt. Das Ganze läuft also in ein pathetisches Enkomion der Enkrateia aus. Der Ausblick auf das θεῖον kommt an unserer Stelle überraschend, und man wird sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein Zusammenhang mit den in 4, 10 flüchtig vorgebrachten Theologumena besteht. Von der Formel μηδενὸς δεῖσθαι sprachen wir dort, ebenso zu 4, 14 von dem theologischen Begriff des κράτιστον und seinen Ableitungen. Es mag wohl sein, daß sich Xenophon einen prägnanten Gedanken aus den theologischen Komplexen für unsere Stelle aufgehoben hat. Die Enkrateia er-

hält damit neben ihrer Begründung aus dem Nutzen für den Einzelnen (5) und für den Staat (9) und aus der Hierarchie der ἡδοναί (8/9) noch eine besondere sozusagen theologische Weihe.

Zahlreiche Parallelen zu unserer Stelle sind faßbar, doch liegt überall, soweit ich sehe, die Vermutung am nächsten, daß eben unsere Stelle zitiert wird: Epist. Socr. 6, 4; Epist. Crat. 11; Plut. moral. 158 BC; D. L. 2, 27; 6, 104; Stob. III, 5, 33; eigentümlich ist aber, daß Xenophon selbst die Formel ἐγγύτατα τοῦ θείου in Hieron 7, 4 in einem andern Zusammenhang verwendet. Daß die ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν von Plat. Theaet. 176 B und die damit verbundenen Stellen der hier gemeinten «Nähe zu Gott» mindestens von weitem verwandt sind, darf angedeutet werden; schließlich gehört auch der vielzitierte Spruch ἕπου θεῷ hieher. Doch dieser ganze Komplex erforderte eine eigene Untersuchung.

§ 11. Es entspricht Xenophons nun schon bekannter Art, daß er auf die Rede des Sokrates weder Antiphon antworten noch gar die Schüler des Sokrates, auf die das Gespräch nach 1 eigentlich zielte, irgendwie reagieren läßt. Vielmehr wird mit einem einfachen πάλιν δέ ποτε ein weiteres Gespräch angeknüpft, das wie das erste aus einer kritischen Bemerkung Antiphons und einer Erwiderungsrede des Sokrates besteht. Ueber Szenerie und Umstände des Gesprächs erfahren wir noch weniger als im ersten Falle.

Wenn schon in 2—3 der Angriff Antiphons kaum bösartig zu nennen ist, sondern mit seinem pointierten Spiel von Eudaimonia-Kakodaimonia eher herablassend ironisch wirkt, so gilt dies erst recht für 11—12. Sokrates ist δίκαιος, aber nicht σοφός. Daß zwischen diesen beiden Tugenden, wenn man sie als Gerechtigkeit und praktische Klugheit faßt, eine innere Spannung besteht, steht nicht nur etwa bei Plat. Rep. 343 A ff. und Cic. Rep. 3, 21 ff., sondern ist gewiß auch schon von der Sophistik ausgeführt worden. Gerade dies ist aber hier fernzuhalten. σοφία bedeutet hier nicht die praktische Klugheit, sondern das gelehrte Wissen des σοφιστής. Die Kritik Antiphons zielt einmal mehr auf die Frage des Gelderwerbs, aber unter einer bisher noch nicht aufgetretenen Perspektive.

Ausgegangen wird von der selbstverständlichen Annahme, daß alle Gegenstände, die man besitzt, ihren Wert haben und daß man sie nur gegen einen angemessenen Preis abgibt.

§ 12. Dies wird auf das Tun des Sokrates übertragen. Wenn dieser für seine συνουσία keinen Preis verlangt, so ist zu schließen, daß er sie selbst für wertlos hält — daß er sich also bewußt ist, keine σοφία zu besitzen. Anderseits ist er ehrlich genug, dies offen anzuerkennen (πλεονεξία hat denselben Sinn von Geldgier wie in 5, 3).

Es verlohnt sich, zu bedenken, daß (mindestens der platonische) Sokrates die Schlußfolgerung Antiphons für sich annehmen müßte. Er hat in der Tat keine σοφία zu bieten; sein einziges Wissen ist, daß er nichts weiß. So könnte im Sinne unserer Stelle eine direkte Beziehung zwischen der Aporetik und der Ablehnung des μισθός hergestellt werden. Das geschieht allerdings faktisch nirgends: bei Platon nicht, weil dies eine für ihn unerträgliche Vermischung der beiden Ebenen des φιλοσοφεῖν und des banalen ὠφελεῖν bedeutete; bei Xenophon nicht, weil für ihn Sokrates überhaupt nicht wesentlich Aporetiker ist. Sokrates hat eine σοφία, aber sie ist mit Geld nicht kommensurabel.

§ 13. Die Rede des Sokrates parallelisiert denn auch die σοφία nun gerade nicht mit den von Antiphon aufgezählten Gütern, sondern mit der ὥρα (man darf vielleicht fragen, ob nicht die zweimalige Verwendung des Wortes συνουσία in 11—12, das sowohl einen sokratisch-philosophischen wie einen erotischen Sinn hat, schon auf diesen Vergleich vorbereitet). Die ὥρα jedem Beliebigen zu verkaufen, ist schändlich, sie einem edlen Liebhaber zu überantworten, dagegen σῶφρον. Genau dasselbe gilt für die Weisheit.

Im einzelnen ist gleich der feierliche Anfang mit Voranstellung des Namens und dem apodiktischen παρ' ἡμῖν νομίζεται zu beachten. Auch nachher wiederholt sich zweimal νομίζομεν; Sokrates will gewissermaßen ethnologische Informationen über den Brauch in seinem Kreise geben. Von diesem Plural hebt er sich dann im Anfang von 14 mit ἐγὼ δ' οὖν erst noch ab.

Charakteristisch ist sodann, daß die beiden Sätze τήν τε γὰρ ὥραν und καὶ τὴν σοφίαν parallel laufen, je aus einer Antithese be-

stehend; den zweiten Hälften der Antithese sucht Xenophon durch umständliche Umschreibung Nachdruck zu verleihen. So besteht eine Antithese zwischen dem πωλεῖν und dem φίλον (ἑαυτῷ) ποιεῖσθαι, ebenso zwischen τῷ βουλομένῳ und ὃν ἂν γνῷ — ἐραστὴν ὄντα bzw. ὃν ἂν γνῷ εὐφυᾶ ὄντα (diese zweite Antithese fand sich ja schon angedeutet in den frühern, andersartigen Behandlungen des Honorarproblems, s. 2,6; 5,6; 6 5). Beachtung verdient endlich, daß im ersten Satze πόρνος und σώφρων einander gegenüberstehen (daß Xenophon hier denjenigen Knaben, der sich frei einem – wenn auch noch so edlen – Liebhaber hingibt, σώφρων nennen kann, ist angesichts der scharfen Polemik gegen den paidikos Eros in 2, 29/30 und 3, 8–14 erstaunlich. Eine Inkohärenz ist vorhanden, wenn auch nicht so stark wie in 4, 12) und im zweiten Satz σοφίαν mit διδάσκων ὅ τι ἂν ἔχῃ ἀγαθόν und σοφιστάς breit mit ἃ τῷ καλῷ — ποιεῖν kontrastiert wird.

Das Entscheidende ist die Gleichung, die zwischen dem sokratischen Philosophen und dem ἐρώμενος einesteils, zwischen dem Sophisten und dem πόρνος andernteils vollzogen wird. Eine Beziehung besteht sicherlich zu der berühmten Stelle Pindars Isthm. 2, 6 ff.; ob diese direkt auf Simonides gemünzt ist, ist weniger wichtig als die allgemeine Tatsache, daß die Frage nach der Anständigkeit des μισθός schon im Bereich der alten Chorlyrik diskutiert wurde. Wenn wir die Erzählung vom Helena-Gemälde des Zeuxis bei Ael. v. h. 4, 12 dazunehmen, so dürfen wir vielleicht sagen, daß überhaupt die Entgegennahme eines μισθός bei den höheren Formen der σοφία als problematisch empfunden wurde. Die Sokratik hat dann nur eine alte Diskussion in besonders radikaler Form aufgenommen.

In etwas anderm Sinne darf man noch das Sokratesapophthegma bei Stob. III, 15, 8 vergleichen: wahllos jedem Beliebigen zu Diensten zu stehen ist Art von πόρναι.

Daß endlich die bösartig abschätzige Gleichung des Sophisten mit dem πόρνος eine genaue Parallele darstellt zu der Reihe der Definitionen des Sophisten als ἔμπορος, κάπηλος usw. bei Plat. Soph. 221 C ff. (vgl. Aristot. Soph. el. 165 a 21 f.), braucht nicht im einzelnen hier ausgeführt zu werden. Bei Xenophon findet sich das Wort σοφιστής in Mem. nur noch in IV, 2, 1 in seiner altertümlichen Grundbedeutung (σοφιστής als Gegenstück

zum ποιητής), sowie in I, 1, 11 als Bezeichnung der Naturphilosophen, deren Arbeit Sokrates aus sachlichen Gründen ablehnt.

Zum ersten Punkte, der Gleichung des Philosophen mit dem ἐρώμενος ist nichts Weiteres zu bemerken. Er wäre einzuordnen in das bei Xenophon wie besonders bei Platon (wohl auch bei Aischines) vielfach und in vielen Formen sichtbare Bemühen, das Werk der Philosophie als Eros und mit Bildern aus dem Bereich des Eros zu beschreiben.

§ 14. Mit dem Gesagten könnte Antiphon als widerlegt gelten. Dennoch hängt Xenophon, wie schon in 8—10, Nachträge an. Obschon (wie bemerkt) ἐγὼ δ' οὖν sich von νομίζομεν abheben soll, also doch wohl eine Steigerung beabsichtigt ist, ist auf den ersten Blick zwischen 14 und 11—13 überhaupt kein Zusammenhang zu entdecken. Sokrates bekennt, daß für ihn der Erwerb guter Freunde ebensoviel und noch viel mehr bedeute als der Erwerb von tüchtigen Haustieren für andere Menschen.

Man glaubt eine gewisse Verwandtschaft dieses Gedankens mit 8/9 zu spüren: Sokrates ist geringern ἡδοναί gegenüber gleichgültig, weil er höhere kennt. Aber der Akzent liegt offenbar nicht darauf, sondern auf der Feststellung, daß man jene geringeren Freuden mit Recht um Geld kauft, während der Preis der Freundschaft in der Freundschaft selbst beruht; es gibt bei den Menschen ein ἀλληλοφιλεῖν, das bei den Haustieren unmöglich ist. So aufgefaßt, ist die Stelle ein neues Argument gegen die μισθός-Forderung Antiphons.

Wichtiger als dies ist aber die Form, unter der Xenophon die συνουσία des Sokrates mit seinen Freunden beschreibt. In klarer Steigerung werden drei Dinge aufgezählt: 1. das persönliche Belehren (die xenophontisch unbestimmte Formel ἐάν τι ἔχω ἀγαθόν weist zurück auf 13); 2. das Vermitteln anderer Lehrer; 3. das gemeinsame Lesen von Büchern der Früheren.

Die zwei erstgenannten Aspekte sokratischer Tätigkeit kennen wir auch aus Platon, freilich in der Form, daß Sokrates 1. kein Wissen vermittelt, sondern Scheinwissen zerstört, und daß er 2. andere Lehrer nur denjenigen νέοι empfiehlt, mit denen er nichts zu schaffen haben will (vgl. Laches 200 D). Ohne Gegenstück zu Platon und in der uns faßbaren sokratischen Literatur überhaupt singulär ist der dritte Aspekt: Sokrates und

seine Freunde bei gemeinsamer Lektüre. Nur eine Stelle findet sich bei Xenophon selbst, von der man wird annehmen dürfen, daß sie mit der unsrigen «unterirdisch» zusammenhängt. Es ist IV, 2, 1 plus 9 im großen Euthydemgespräch. Von Euthydem wird berichtet, daß er eine große Menge von Büchern der berühmtesten ποιηταί und σοφισταί angeschafft und gelesen habe; im Gespräch rühmt sich Euthydem seines Interesses für Bücher, und auch Sokrates anerkennt, daß die Worte weiser Männer ein viel größerer θησαυρός seien als Silber und Gold. Es ist deutlich, daß der Begriff θησαυρός, der in unserm Antiphongespräch merkwürdig unmotiviert auftaucht, in dem expliziten Text IV, 2, 9 seine Erklärung findet. Das Euthydemgespräch ist ja auch gar nicht darauf angelegt, das Bücherwissen zu entwerten oder lächerlich zu machen; es soll weit eher gezeigt werden, daß der vorschnell hochmütige junge Mann mit ihm nichts Rechtes anzufangen weiß. Es wäre also theoretisch denkbar, daß unser I, 6, 14 in ähnlicher Weise von dem Vorbild des Euthydemgesprächs abzuleiten ist, wie wir es schon für I, 1, 16 wahrscheinlich zu machen suchten. Denn daß es einen ausgeführten sokratischen Dialog gab, in dem Sokrates in der für uns überraschenden Situation gemeinsamer Lektüre mit den Freunden (oder einem Freunde) vorgeführt wurde, daran zu zweifeln haben wir kein Recht. Man könnte weiter vermuten, daß von einem solchen Dialog eine (wie immer geartete) Brücke bestand zu den Vorwürfen des Polykrates, Sokrates treibe Mißbrauch mit den Klassikern (vgl. zu 2, 56—61); als Hinweis darauf könnte man anführen, daß das an unserer Stelle bemerkenswerteste Wort ἐκλέγεσθαι gerade auch in 2, 56 erscheint; es sind die zwei einzigen Stellen Xenophons, an denen es in der vorliegenden Bedeutung vorkommt. Sokrates macht also ἐκλογαί, Auszüge der besten Texte, legt «Blütenlesen» aus den Klassikern an. Daß dies mindestens im 4. Jahrhundert schon durchaus üblich ist, zeigt Isokr. ad Nic. 44. Und was das Wichtigste ist: es kann kein Zweifel daran möglich sein, daß Xenophon seine eigenen Sokratika auf der Basis solcher ἐκλογαί aus älterer sokratischer Literatur komponiert hat.

Wie schon in 10, hören wir von keiner Antwort Antiphons. Statt dessen gibt Xenophon eine persönliche Bemerkung, die

ähnlich stilisiert ist wie 4, 19 (zum Gegensatz: er selbst — die anderen, vgl. bsd. 3, 14), aber auch zu verstehen geben soll, er sei Zeuge des Gesprächs gewesen. Insofern bildet der Satz mit 1 zusammen den Rahmen zu beiden Gesprächen. Unter den ἀκούοντες ist ja gewiß nicht Antiphon, sondern eben die Gruppe der συνουσιασταί gemeint. μακάριος repliziert auf μακαρίζεις § 9 (der Begriff in Mem. nur noch II, 1, 33 im Heraklesmythos).

§ 15. Ein letztes Gespräch endlich (beinahe nur ein Apophthegma) könnte man an 9 (Nutzen des ἐγκρατής für die Politeia) oder an 13 anknüpfen, wo dem Sophisten der καλὸς κἀγαθὸς πολίτης entgegengestellt wird. Wieder hat die Kritik Antiphons ironischen Charakter. Sokrates beansprucht selbst, seine Freunde zu πολιτικοί zu machen (dies Epangelma steht gewissermaßen in Konkurrenz zu demjenigen von 2/3, wo Sokrates beansprucht — denn so ist es doch letztlich gemeint —, die Freunde zur Eudaimonia zu führen). Warum also treibt er selbst nicht Politik?

Die Antwort mag man eher witzig als überzeugend nennen. Genau das gleiche Problem stellt bekanntlich die platonische Apologie 31 C. Dort wird eine doppelte Antwort gegeben, die aber im Grunde genau so wenig zu befriedigen vermag wie die xenophontische: 1. Das Daimonion hat es Sokrates verboten τὰ πολιτικὰ πράττειν. 2. Hätte Sokrates es gewagt, öffentlich Politik zu treiben, so hätte er schon längst sein Leben verloren. Es wird an anderer Stelle darzulegen sein, wie sonderbar diese Verlegenheitsauskunft Platons ist. Hier nur dies: wir befinden uns mit diesem Problem an einer echten Antinomie, die mindestens für die von Platon und Xenophon repräsentierte Sokratik sehr stark ist. Als Aporetik ebenso wie als Mahnung, für die eigene Seele zu sorgen, ist die Sokratik radikal apolitisch, wenn nicht antipolitisch. Daß Sokrates keine politische Tätigkeit entfaltet (die paar vielberufenen Ausnahmen bestätigen nur die Regel), ist nur die äußere Konsequenz daraus. Daneben will aber die Sokratik doch positives Erziehertum sein und nicht nur den Einzelnen, sondern auch den an der Demokratie erkrankten Staat betreuen; der Blick richtet sich also auch auf den wahren πολιτικός. Die Antinomie durchzieht das ganze Werk Pla-

tons, läßt sich auch bei Xenophon nachweisen und findet in unserer Frage ihre schärfste Form.

Auch dies Gespräch endet ohne eine Replik Antiphons. Die Frage besteht, ob die drei Antiphongespräche einen sachlichen Zusammenhang besitzen. So wie Xenophon formuliert, ist es zu verneinen. Das erste Gespräch setzt natürlich die Linie von 2, 1—8, 3, 5—15 und 5 fort; das zweite gehört als Ergänzung ebenfalls dahin, doch das dritte steht abseits. Wirklich zusammengehalten werden sie nur dadurch, daß in allen Fällen ein Gegner des Sokrates das Wort ergreift und widerlegt wird.

Dieser Gegner heißt Antiphon. Doch wird aus unserer Interpretation schon hervorgegangen sein, daß das nicht mehr als ein Name ist, hinter dem der allgemeine Typus des Sokrates-feindlichen σοφιστής steht. Daß er gegen den ἐγκρατέστατος Sokrates als Vertreter der τρυφή gezeichnet ist, entspringt lediglich dem elementarsten dramatischen Bedürfnis des Dialogs. Schon der Dialog (oder waren es mehrere?), der Xenophon die Anregung gab, wird zum historischen Antiphon kein engeres Verhältnis gesucht haben, als es etwa bei Platon zwischen der Dialogfigur Gorgias und dem geschichtlichen Gorgias besteht. Bei Xenophon vollends, dem die szenischen und charakterisierenden Elemente des Dialogs fast völlig gleichgültig sind, dürfte sich das Verhältnis, soweit es überhaupt bestand, auf ein Minimum reduziert haben.

KAPITEL 7

§ 1. Wie schon bemerkt, steht auch dieses Kapitel unter der in 4, 1 gegebenen Gesamtdisposition; als Rede verhält es sich zu Kap. 6, wie 5 zu 4. Wie in 6 finden wir auch hier das polemische Element im Vordergrund, doch nicht ohne Abweichungen. 6 war die Abwehr von Angriffen, 7 ist ein Angriff des Sokrates selbst auf die ἀλαζόνεια als auf die seiner eigenen Art entgegengesetzteste Haltung (es darf gleich bemerkt werden, daß bei Aristot. EN 1127 a 13—b 32 der ἀλαζών und der εἴρων ein Gegensatzpaar bilden; vgl. auch Schol. Plat. Gorg. 489 E. Hinter der Polemik gegen den ἀλαζών muß also unmittelbar die Ironie des

Sokrates gespürt werden, was freilich bei Xenophon — der nicht einmal das Wort εἴρων zu kennen scheint — gar nicht zum Ausdruck kommt). Außerdem wird gleich im ersten Satz prägnant ausgesprochen, was in 6 zwar auch vorhanden ist, aber nur sichtbar wird, wenn man etwa 6, 1 und 6, 14 Ende nebeneinander hält: daß nämlich die Abwehr des Falschen gleichzeitig Hinführung zum Richtigen bedeutet. προτρέπειν darf natürlich hier nicht in der eingeschränkten Bedeutung von 4, 1 verstanden werden.

Voran steht ein Satz, der offenbar als Leitspruch gemeint ist. Wenn man das Ansehen des ἀγαθός erhalten will, muß man ἀγαθός werden. Die Pointe steckt in dem Begriff der εὐδοξία, der sowohl den Ruhm meint als auch zu δοκεῖν, dem Gegensatz von γίνεσθαι (εἶναι), in Beziehung steht. Zu diesem Gegensatz selbst ist zu verweisen auf den berühmten Vers des Aischylos Sept. 592 (vgl. Heinimann, Nomos und Physis 57), der auch bei Plat. Gorg. 527 B und Rep. 361 B angedeutet wird.

Wichtiger ist, daß wir in II, 6, 38–39 eine Parallelstelle zu unserem ganzen Kapitel haben, in welcher unser Leitspruch am Schluß in der folgenden Form erscheint: συντομωτάτη τε καὶ ἀσφαλεστάτη καὶ καλλίστη ὁδός, ὅ τι ἂν βούλῃ δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι. So wird er auch bei Cic. off. 2, 43 und Val. Max. VII, 2, 6 ext. 1 zitiert; da ist die Pointe auf συντομωτάτη verschoben, auf das Paradox also, daß der kürzeste Weg zum Ansehen gerade derjenige ist, den die Leute für den umständlichsten halten. Man wird aber, wie so oft, schwer entscheiden können, welche Fassung des Apophthegmas letztlich die bessere ist; natürlich ist es möglich, beide zu kombinieren.

Recht pedantisch wird nun das Nachfolgende als Beweis für die Wahrheit des Ausspruchs gegeben.

§ 2. Zunächst wird am Beispiel des Flötenspielers breit der Beweis in einer Art von reductio ad absurdum geführt: Was muß einer tun und lassen, um das δοκεῖν ohne das εἶναι (d. h. in der Weise des ἀλαζών) zu erreichen? Er wird τὰ ἔξω sich aneignen, aber das ἔργον sein lassen. Zu jenem werden drei Dinge angeführt σκεύη, ἀκόλουθοι und ἐπαινέται. Die zwei ersten Dinge (so muß man wohl differenzieren) nehmen sie auf ihre Vortragsreisen mit, das letzte arrangieren sie jeweils am Ort ihrer

Konzerte. Unklar bleibt, wie der Schluß gemeint ist. Sinnvoll ist die Beweisführung nur, wenn gezeigt wird, daß das Resultat für einen solchen ἀλαζών in jedem der beiden Fälle ein beschämendes ist: sei es, daß er sich weigert, das ἔργον zu leisten, nachdem er doch den äußern Apparat dazu aufgeboten hat, sei es, daß er sich an das ἔργον wagt, obschon er nichts davon versteht. Dem Wortlaut nach scheint Xenophon nur den zweiten Fall im Auge zu haben. Den drei Partizipia δαπανῶν usw. sollen offenbar die drei Adverbia ἐπιπόνως usw. mehr oder weniger entsprechen. κακοδοξῶν soll an εὐδοξία erinnern (vgl. 6, 2/3 εὐδαιμονία—κακοδαιμονία).

§ 3. Die zwei folgenden Fälle des Feldherrn und des Steuermanns bringen, was freilich bei Xenophon nicht ganz klar herauskommt, eine Steigerung. Das Flötenspiel blieb auf der Ebene privater Belanglosigkeit und war nur vergleichsweise der Anschaulichkeit wegen herangezogen. Hier handelt es sich um zwei Aemter des öffentlichen Lebens. Wird da der ἀλαζών, der sich anbietet, durchschaut, so ist es beschämend (das ist dem ersten Fall von vorhin, der Weigerung, das ἔργον zu leisten, in gewisser Weise parallel); wird er nicht durchschaut, dann ist es um so schlimmer. Denn da wird er nicht nur wie der Flötenspieler selbst lächerlich, sondern bringt Andere und sich selbst ins Verderben.

II, 6, 38/39 erscheinen dieselben Beispiele in der Folge: Steuermann, Feldherr (κοινῇ) und neu der Hausverwalter (ἰδίᾳ) im Zusammenhang des Nachweises, daß man der Freundschaft einen schlechten Dienst tut, wenn man einen Freund wegen Fähigkeiten rühmt, die er gar nicht besitzt (daß hier, in einem Dialog mit Kritobulos, das Beispiel des αὐλητής fehlt, ist begreiflich). Man erkennt deutlich, daß Xenophon bei aller Bindung an seine ἐκλογαί die Freiheit hat, die Gedankengruppen bald so, bald anders zu verwenden.

§ 4. Damit gilt offenbar die Rede des Sokrates als abgeschlossen. Es folgen sehr summarische Nachtragsmitteilungen anderer Art.

Man soll auch nicht vorgeben, reicher, mutiger oder kräftiger zu sein, als man ist. Denn dann erhält man Aufträge, die man nicht erfüllen kann, und endet mit Schande. Unverkennbar geht

dieser Komplex mit einem berühmten Theorem zusammen, das wir in verschiedenen Brechungen in Plat. Euthyd. 279 A—281 A, Arist. E. N. 1094 b 16—19 und schließlich in Mem. IV, 2, 34/35 finden. Der Besitz der genannten Güter kann den Menschen gerade in Gefahren bringen, denen er erliegt. Erst recht gilt dies (so wendet es Xenophon hier) für den bloß scheinbaren Besitz dieser Güter. Daß an politische und kriegerische Leistungen im Sinne von 3 gedacht wird, ist klar (προστάττεσθαι führt καταστασθείς weiter). Beweismäßig wirkt allerdings συγγνώμης usw. gegenüber ἀπολέσειεν—ἀπαλλάξειεν (3 Ende) als eine entschiedene Abschwächung, was allein schon zeigt, daß wir es mit einem Nachtrag aus anderem Zusammenhang zu tun haben.

§ 5. Leicht verschroben in der Formulierung wirkt endlich das letzte Stück. Immerhin glaubt man zu erkennen, was eigentlich gemeint ist. Der Akzent liegt auf ἀπατεών, einem Begriff, der vermutlich ein Terminus der konkreten Rechtssprache ist (vgl. Kyr. I, 6, 27; Demokrit VS 68 B 63 u. a.). Was er normalerweise besagt, wird in dem Satz εἴ τις—ἀποστεροίη formuliert. Nun meint Xenophon: ἀπατεών ist nicht nur der, der im gewöhnlichen Rechtsleben so heißt, sondern noch vielmehr der, der als ἀλαζών vorgibt, Politiker zu sein und damit seine Mitbürger täuscht. Wir haben also eine neue Steigerung darin, daß der ἀλαζών geradezu als kriminell gelten soll.

Freilich meldet sich dann ein leiser Widerspruch zu 3 Ende. Der ἀλαζών, von dem dort die Rede ist, bringt sich selbst ins Unglück und dazu οὓς ἥκιστα βούλοιτο. Ihn kann man nicht gut einen Betrüger nennen, da er ja nicht mit Absicht schädigt.

Der Vergleich zwischen dem kleinen anerkannten Verbrechen des täglichen Lebens und dem viel größern Verbrechen, das der Politiker begeht, findet endlich eine klassische Parallele in der Anekdote von Alexander und dem Seeräuber, die uns in einem Fragment Ciceros, Rep. 3, 24 erhalten ist.

Der Schlußsatz kehrt zum Anfang des Kapitels zurück. Es paßt zur Gesamtdisposition, daß hier nur noch vom polemischen ἀποτρέπειν die Rede ist.

Zum Gesamtinhalt des Kapitels sei noch einmal hervorgehoben, daß der spezifisch «intellektuelle» Aspekt von εἰδέναι

und ἐπιστήμη, der uns aus Platon geläufig ist und den wir teilweise auch von 4, 1 her erwarten könnten, nicht zur Sprache kommt. Von einem πάντα εἰδέναι oder einer Episteme, die man, wie etwa Platons Sophisten, zu besitzen meint, ohne sie in Wahrheit zu besitzen, ist nicht die Rede. Es handelt sich durchweg um ein technisches Können und ein Besitzen von Vorzügen des praktischen Lebens (πλούσιος usw.). Gewiß könnte man den Besitz der ἐπιστήμη da anschließen. Daß aber Xenophon sich faktisch auf den Bereich der menschlichen und politischen Praxis im engsten Sinne beschränkt, ist bezeichnend.

Xenophon hat die Bucheinteilung vermutlich nicht selbst vorgenommen. Ein Uebergang von unserer Stelle zu II, 1 besteht durchaus. Er ist schon darin sichtbar, daß in II, 1 wie in I, 4 ein belehrungsbedürftiger Schüler der Partner ist, daß dann aber wie in I, 6 dieser Schüler vorzugsweise und zunächst als Gegner der sokratischen Enkrateia, als Liebhaber der τρυφή gezeichnet ist. Daß etwa II, 1, 1—7 eng mit I, 6, 9 zusammengeht, sagten wir schon. Daß I, 6, 15 sich ohne große Schwierigkeit in II, 1 einordnen ließe, könnte beigefügt werden.

Dennoch ist der Einschnitt vollauf gerechtfertigt. Denn das Schwergewicht von II, 1 ruht auf einem neuen Problem, demjenigen nach der Beziehung zur Politeia im ganzen. So eröffnet das Kapitel mit Recht das zweite Buch, das in seiner Gesamtdisposition die Absicht verfolgt, das Verhältnis des Sokrates zum Staate, zur Familie und zu den Freunden systematisch darzustellen.

SCHWEIZERISCHE BEITRÄGE ZUR ALTERTUMSWISSENSCHAFT

Bisher sind erschienen:

Heft 1: FELIX HEINIMANN: NOMOS UND PHYSIS. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Vergriffen.

Heft 2: WALTER ZÜRCHER: DIE DARSTELLUNG DES MENSCHEN IM DRAMA DES EURIPIDES. Vergriffen.

Heft 3: MANU LEUMANN: HOMERISCHE WÖRTER. XII + 360 Seiten. Brosch. Fr. 23.40, DM. 22.50.

Heft 4: PETER VON DER MÜHLL: KRITISCHES HYPOMNEMA ZUR ILIAS. XII + 391 Seiten. Brosch. Fr. 25.—, DM. 24.—.

Heft 5: OLOF GIGON: KOMMENTAR ZUM ERSTEN BUCH VON XENOPHONS MEMORABILIEN. VII + 169 Seiten. Brosch. Fr. 15.60, DM. 15.—.

Heft 6: JEAN BÉRANGER: RECHERCHES SUR L'ASPECT IDÉOLOGIQUE DU PRINCIPAT. Ca. 320 Seiten. Brosch. Fr. 25.—, DM. 24.—.

Verlangen Sie Spezialprospekte vom Verlag

FRIEDRICH REINHARDT AG., BASEL 12 (Schweiz)